Phil. Prad

107e

Baumgarten

Das

Menschenleben

und

die Religion.

Sechs Vorlesungen,

mit Anmerkungen und Beilagen

herausgegeben

von

L. F. O. Baumgarten-Crusius,

Professor zu Jena.

Spiritus sanctus non est Scepticus: nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit; sed assertiones, ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores.

LUTHERUS, de servo arb.

Jena,
in der Crökerschen Buchhandlung.
1816.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Ich übergebe nicht nur den sogenannten kundigen Lesern, sondern der lesenden Welt, soweit sie nur für ernstere Beschäftigung gewonnen ist, oder sich gewinnen lassen will, eine Schrift, welche ich lange vorbereitet habe, und deren Herausgabe, ich kann es wohl sagen, mir Angelegenheit geworden war. Und eher sollte freilich wohl Nichts dieser Art in die Welt gestellt werden, als bis man es für einen gewis-

sen Abschnitt seines Lebens vollendet hat; und bis ein volles Gemüth darin überfließen will.

Die Schrift ist in ihrer Anlage die Ausführung einer Abhandlung, welche nicht unbemerkt geblieben ist *) und ich wünsche

*) De homine, Dei sibi conscio. Jen. 1813. Die vornehmsten Einwendungen gegen ihren Inhalt, welche in den mir zugekommenen Beurtheilungen, (ALZ. 103, 1815. Jen. EBl. 53. 54, 1813. Lpz. 149, 1813. Heidelb. Oct. 1813: diese von dem verehrten Paulus) enthalten sind; werde ich hier in den Anmerkungen, noch besonders berücksichtigen. Auch jene ersten sind mit eben so vieler Freundlichkeit als Offenheit geschrieben: welches gegen die, die nicht in gelehrten, oder Recensenten-Verbindun-

zuerst, daß die einstigen Beurtheiler von dieser ihre Mißverständnisse und ihre Zweifel hier gehoben sehen, und das die würklichen Mängel von ihr, hier nicht wiedergekehrt sein mögen. Die Vorlesungen, (deren Umstände hier nicht beschrieben zu werden brauchen) geben einen Ueberblick über meine Denkweise und ihre Anwendungen im Leben: und ich bin so einig mit mir, und es ist die Hauptsache hier mit so sicherem Bewußtsein dargestellt worden, daß diese Denkweise sich wohl Jedem verständlich machen wird. Vielleicht, daß

gen stehen, in Blättern solcher Art ziemlich selten ist. Mißverständnisse waren unvermeidlich, bei einer fremden Sprache, und die den philosophischen Unbestimmtheiten so günstig ist.

sie auch Einige für sich gewinnen kann: dem wenigstens der sie hier bekennt, erscheint sie als die natürliche, menschliche Denkart. Und es ist ihm bei ihr erst heimisch und wohl im Leben geworden; er begreift in ihr erst das menschliche Treiben und Meinen: würklich aber hat er sie auch überall unter den Menschen vorgefunden. Er ist sich bewußt, sie zuerst in der eigenen Beobachtung unserer Thätigkeit und unserer Ansprüche gefunden zu haben: auch ist ihre Ausführung sein; wenn gleich Andere ihm einzelne Wege gezeigt haben mögen, in denen sie anzuwenden war, oder in ihr selbst Einzelnes zum Bewußtsein gebracht.

Aber die dargebotene Gelegenheit, diese

Gedanken in Vorlesungen darzustellen, hat mich einer großen Verlegenheit überhoben. Denn ich war zur Zeit unfähig, ein System zu geben: mag es unentschieden bleiben, ob jene Gedanken noch nicht bis dahin aufgehellt und geordnet sind? oder ob bei einem menschlichen und für sich klaren Inhalte, die Künstelei für das Verständniß, und die Schulform, mir widerstanden habe: oder auch die Fertigkeit unserer Schriftsteller im Bauen von Systemen, mir gegen dieses Geschäft einen Widerwillen beigebracht habe? Es wird an Anderen sein, zu urtheilen, ob mir die gewählte Form nicht gefährlich geworden sei.

Die Anmerkungen bedürfen keiner Beschreibung und keiner Schutzrede. Ge-

legentlich sind wohl Beurtheilungen darin, welche an ihren Stellen eben nicht nöthig scheinen könnten. Solche Gelegenheiten sollte sich aber Keiner entgehen lassen: es giebt noch Stoffes genug für große Bücher.

Auf die beigefügten Abhandlungen führte mich der Inhalt: sie brauchen vielleicht am wenigsten entschuldigt zu werden. Die Gedanken und Urtheile in ihnen sind mir theuer; denn sie sind die Frucht meiner liebsten Beschäftigung. Aber sie handeln auch Gegenstände ab, deren sich die Redner der Zeit vielfach angenommen haben; und sind wenigstens mit Ernste und Fleiße angelegt und gearbeitet worden. Endlich können sie vielleicht Andere aufmuntern,

bei den Beschreibungen, wie bei den Urtheilen, auch der besten Geschichtschreiber der Philosophie sich nicht zu beruhigen. Das Feld ist ohnedieß groß und reich; und Jeder kann für seine Gedanken darin Neues entdecken. Aber es ist auch bei Jenen oft das Urtheil befangen: und auch der klarste, strengste Mann übergeht, wenn er die Denkmale alter und neuer Philosophen durchsieht, bisweilen gerade das Wichtigste; Anderes sieht er wohl in einem falschen Lichte, und stellt es so dar. In diesem Geschichtlichen ist vielleicht noch Manches nicht durchdrungen, und hat seine rechte Stelle noch nicht gefunden. Dieß wird aber bei wiederholter Beschäftigung damit, einmal sicher von mir selbst geleistet werden.

Die fünfte Vorlesung ist so nicht gehalten worden; zufälligerweise, nicht aus Scheu vor Mißverstande und vor dem Mißbrauche ihres Inhaltes. Wer nur mit reinem Herzen und mit frommem Sinne die Christliche Anstalt betrachtet und beurtheilt; (und könnten wir dieses nicht in unseren Schulen voraussetzen, so wäre es besser, wir schlössen sie) der kann den Glauben an sie nimmermehr verlieren, und gienge auch plötzlich von seinen angeerbten Vorstellungen noch so Viel verloren. Die Halbheit aber, welche noch immer hier herrscht, und die Zweyzünglichkeit: durch diese werden uns die besten Kräfte abgestumpft oder verkehrt, und noch Viele von der Christlichen Gesellschaft abgewendet.

Wir werden uns, denke ich, auch hier bald Alle verstehen lernen.

Endlich wird Vielen die Darstellung und die Sprache mißfallen: mir scheint sie mindestens rein und der Sache angemessen; sicher aber ist sie aus mir hervorgegangen und in meinem Sinne gebildet. Es ist möglich, daß Einige mir Muster nachweisen, welche ich abgedrückt, oder nach denen meine Schreibart gebildet sei: ich verstehe solche Reden nicht. Das ist aber eine merkwürdige, und sehr schändende Unart unserer lieben Deutschen, daß sie auch unter den Schriftstellern, keine Kleinen gelten lassen wollen; sondern sogleich mit ihren Mustern oder Schulen bei der Hand sind, um jene darin zu erkennen und ein-

zuschließen: meistens doch nur, um über den Mustern und in den Schulen jene Einzelnen vergessen zu dürfen.

Wenn diese Schrift Nichts von dem erreichte, was ich für sie gehofft habe: so wird es doch noch das gute Zeugniß für sie geben, daß sie ganz einer Zeit angehört habe, in welcher Alles dahin stimmte und gerichtet war, endlich einmal das Denken zum Wissen, und alles Wissen zu That und Leben zu machen.

Geschrieben im November, 1815.

Erste Vorlesung.

Es ist unsere Absicht, in diesen Stunden nach der Religion, und ihrem Grunde in uns, nachzufragen; und von dem Standpunkte aus, den jene uns giebt, einen Blick über das Menschenleben zu werfen. Wir haben uns also vereinigt, aus den besonderen Zwecken und dem Herkommen unserer Anstalt, einen Schritt hinaus, in das allgemeine, menschliche Gebiet zu thun: und wir haben das Recht zu ihm, als die Söhne des Vaterlandes. Ja, hierzu sind wir vor Allem berufen; in dieser Würde sollen wir uns vor Allem begreifen, und im Sinne dieses Namens sollen wir dereinst vor Allem unter den Menschen leben und würken. So lassen Sie uns denn frei und ernst daran gehen, reinen Menschengeist mit vaterländischem Sinne zu suchen; damit wir den Unseren, diesem unseren Vaterlande, was es mit Zutrauen von uns will, sein Theuerstes erhalten und fördern können, oder

vielleicht auch wiedergewinnen: reinen Menschengeist in vaterländischer Gestalt.

Das in uns, was unserem Leben seine Stelle in der Welt sichert, so, daß es ohne Streit in sich, leicht und ungetrübt hinfließt, und mit Zuversicht durch seine Welt hin, und in sie hineinstrebt: so ein Frei- und Fröhlichmachendes in uns, (wie sie sich es auch, sammt seiner Begründung, denken mögen); heißen die Menschen, weit über die Erde hin, die Religion. Ist also der Mensch zum Leben und Würken geworden; so muß der Keim von dieser doch in ihm liegen, und durch den Menschen selbst sich entwickeln können; und, wenn im Einzelnen dieses gehemmt würde, darf er doch nicht in ihm sterben, und muß doch immer ein Zeugniß von sich, und gleichsam einen Drang in seinen Hüllen, geben: es muß der Mensch für sein Leben Etwas von Jener haben, er hat sicher ihren Grund in sich, und, wenn er ernstlich will, so muß er sie durch sich ganz besitzen können. So wollen wir denn in seinem Wissen und Vermögen nach jenem Keime suchen, und wie er sich natürlich entwickelt, und, was ihm Wohlsein und Gedeihen gebe, endlich das Entwickelte betrachten, und, wie es durch das gesammte

Leben hin, seine Zweige und seine erhaltende Kraft sende.

Bei diesen Betrachtungen wird man sich vor keiner Schulsprache zu entsetzen haben; auch wird Keinem hier ein Scharfsinn angemuthet, der ihn noch nicht geübt hat, und kein Wissen, das Einem noch fremd bleiben mußte: und sogenannte, glänzende Entdeckungen hat man sich hier nicht zu versprechen. Wir sollen hier nur mit Besinnung zugegen sein, und mit jener Frömmigkeit, welche sich gern und leicht dahin zurückführen läßt, von wo sie mit ihrem inneren Leben ausgegangen ist; auch dürfen wir hier die gemeine Sprache, die Sprache des gesunden Sinnes, reden: wohl uns endlich, wenn, ohne Glanz und Prunk, was wir finden werden, zu unserem menschlichen Herzen spricht!

Alles Leben in den Dingen finden wir in diesen beiden Richtungen: der, aus dem einzelnen Dinge heraus, in die Welt hinein, also in einem Streben, sich zu verlassen, und in Anderes überzugehen; und in der Richtung in es selbst hinein, also einem Streben, sich zusammenzuhalten, und drinnen und draußen zu befestigen. Der menschliche Sinn erkennt keine

anderen Richtungen, als diese; auch hat man sie zu aller Zeit begriffen: wir wollen sie verfolgen. Je mehr das Ding mit seiner Welt natürlich zusammenhängt; desto weniger ist in ihm von dem ersten Streben, denn es arbeitet noch, ein Einzelnes erst zu werden: je mehr es selbst Etwas ist, desto ausgedrückter ist dieses Streben: wir wollen es das Thätige in ihm nennen, jenes das Leidendliche. Die todte, kalte, schwere Masse hängt mit dem Körper, welcher sie trägt, zusammen, sie ist Theil, Fortsetzung, von ihm; aber so ist in jedem Stücke Nichts als jenes Leidendliche, es sammeln sich in jedem Einwürkungen des Größeren um einen Mittelpunkt, ziehen sich enger und enger zusammen, runden sich ab, und die Masse bleibt auf ihrem Boden liegen. Denn erst, wo sich das Thätige neben dem Leidendlichen in Einem findet; da ist, in immer höherem Grade, Selbstheit und Freiheit der Bewegung. In der Pflanze, welche doch noch am Boden hängt, und außer sich, im Lichte, dessen Schein und Reiz um sie ist, das Meiste für ihr Leben hat; sehen wir doch schon sogar das Strebende, Unruhige dessen, was schon ein Einzelnes ist: sie breitet Arme aus, Verwandtes zu umfangen, sie sendet Ranken aus, um sich an fremdes Leben anzuschließen; aber das Thätige

ist hier noch nicht mächtig genug zum Gemeingefühle. Nur, wo dieses Thätige stark genug ist, um mit jenem Leidendlichen kämpfen zu können, in dem Thiere, treffen wir auf dieses: das Gemeingefühl zeigt sich uns, als der Kampf beider Bestrebungen, in welchem das Thätige, aufgehalten durch das andere Streben, zur Unterscheidung seiner Einzelnheit von allem Anderen gelangt; so, daß durch eben das Streben, welches ein Einzelnes auflösen könnte, dieses erst recht begründet wird. Aber das geschlossenste Leben ist das menschliche: und hier ist völlige Gleichheit des thätigen und des leidendlichen Strebens; darum Selbstbewußtsein und Vernunft. Denn der Mensch, ein Abdruck der Welt in jener Gleichheit, unterscheidet sich, als ein Ganzes von seiner Welt: und, was er in sich aufnimmt, und, was er aus sich heraus handelt, läßt er Alles sich, als ein Ganzes, angehen. Doch, bei dieser Stelle angekommen, wollen wir stillstehen, wie, um die Fackel anzuzünden, hinein in das Innenleben des Menschen zu suchen: wer aber hier nur ernstlich finden will, der wagt sich nicht umsonst in diese Tiefe.

Wir unterscheiden deutlich in uns, das Bewußtsein und das Vermögen: jenes,

menschliches Eigenthum, dieses, in allen seinen Theilen zwar gemeiner, aber in uns doch menschlich erhöhet. Die Dinge haben das Dasein, das Thier hat Gemeingefühl; uns ist das Bewußtsein geworden, welches vom Selbstbewußtsein ausgeht, und in ihm seinen Grund hat. Jene nur Dasein: so, daß, was mit ihnen wird und aus ihnen sich bildet, wie nur zum Nutzen, und zur Einsicht dessen wird, was um sie her ist; Gemeingefühl das Thier, so, daß es sich, das Einzelne, mit seinen Thätigkeiten und Eindrücken, den anderen gegenüberstellt: Selbstbewußtsein und Bewußtsein wir, so, daß wir uns als geschlossene Ganze ansehen, und in diesem Alles, was wir treiben, begreifen. Das Vermögen unseres Wesens wird denn also über das gemeine Vermögen hinaus verklärt, durch jenes unser Eigenthum, das Selbstbewußtsein. Schon im Thiere stellt sich, im Vermögen, jene doppelte Richtung des Lebens, als Sinn und Trieb dar: wir wollen aufmerken, welche Gestalt diese im Menschen annehmen. Der Sinn ist überhaupt das Empfangende und Erhaltende: die Menschennatur aber verklärt den Sinn zur Empfänglichkeit. Die aufgenommenen, feinen wie die groben, Unterschiede der Dinge, verändern nicht den Zustand eines Theiles unseres

Wesens, oder hängen sich nicht blos an einzelne Eindrücke derselben Art in uns an: sondern sie beziehen sich von selbst Alle auf unser Ganzes. Die Eindrücke ziehen sich also in den Mittelpunkt unseres Wesens zurück, wo, wie wir bald beschreiben werden, sie zusammengedrängt und vereinigt sind, und, wo alle Bestrebung unseres Wesens ihre Stimme giebt: und in jener Gesammtheit und dieser Ganzheit werden sie aufgenommen. Vorher wahrgenommen, hieß der Eindruck, Empfindung: im Verhältnisse zu dieser Gesammtheit und Ganzheit, heißt er Gefühl.

Aber bei dem Thiere, wie beim Menschen, reizt jede Empfindung den Trieb: doch ist er dort nur Begehren, Abdrängen und Herbeiholen; hier wird er Denken und Handeln, eben weil sich der Mensch, als ein Ganzes, den Dingen gegenüberstellt. Wir wollen jeden Eindruck in die Gesammtheit der Eindrücke frei und klar hineinstellen; und dieses ist die verständige Kraft des Menschen, durch welche das Wesentliche aus den Erscheinungen ausgezogen, unter sich verbunden, und bei uns niedergelegt wird. Wir arbeiten aber auch, den Eindruck im Verhältnisse zur Ganzheit unserer Natur darzustellen: und dieses ist unsere vernünftige Kraft.

Denn wir verstehen, was wir, wie aus seinem eigenen Stande, wie in seinem eigenen Sinne, kennen; wir vernehmen, was auf unsere ganze Oberfläche, oder auf unser ganzes Wesen, einwürkt. Und das Geistige in uns, nennen wir, bald jenes Thätige im Menschen, bald dieses höchste Vereinigte; und, sowohl die Kraft, als das durch sie Geschaffene, das ist den Gedanken in uns, oder auch, was durch jene höhere Kraft in den Gestalten der Aussenwelt sich uns offenbart. Menschliche Freiheit aber ist eben dieses, daß der Mensch sich durch Eindrücke selbst nicht drängen und lenken läßt; sondern, zuerst in seinem Erkennen, sie erst auf seine Gesammtheit und Ganzheit bezieht, und von dieser sich regieren läßt.

Es strebt aber der Trieb noch aus dem Menschen heraus und wird zum Handeln. Keineswegs will dieses ihn in die Welt hinaus erweitern: vielmehr strebt der Mensch in diesem Handeln, sich in die Welt zu verlieren; indem er sein Gepräge auf Erden vervielfältigen will, will er sein Wesen mit fremdem Stoffe versetzen. Aber das Selbstbewußtsein bestimmt auch das Wesen des Handelns: denn alles dieses Streben nach Außen geht aus von der Gesammtheit

und Geschlossenheit des Menschen, und geht dahin zurück.

Wenn nun schon dieses sein einzelnes, gebundenes und verklärtes, Streben ist, sich auszubreiten und sich zu verlieren: so hat doch sein Ganzes, wie jedes Einzelne sonst in der Welt, den Ruf in sich, zur Selbsterhaltung und zur Selbsterweiterung: jedoch zu dieser nur, für die Sicherung von jener. Es will sich, und, was außer ihm zu seiner Begründung zu gehören scheint, erhalten: und, wird dieses Streben sich zu erweitern in der Thierwelt nur zum Hinwegdrängen bei entschiedenen Störungen und Hemmungen, so kann es beim Menschen Herrsch- und Habsucht werden. Denn bei seinem vereinigenden Vermögen, welches in seinem Inneren immer Raum und Licht erhält, hat Alles in der Welt für ihn Reiz und seinen Schein der Brauchbarkeit: oder es muß auch für das eigene Bestehen, wie es ihm scheint, sein Benachbartes entwaffnet werden.

Dieses ist das Vermögen des Menschen. Aber jenes Erleuchtende, sein Bewußtsein, folgt nicht nur allen Leben und Treiben unseres Wesens nach, wenn wir menschlich klar sind: es

Hat der Mensch in sich auch das ursprüngliche Bewußtsein, d. i. er kann, und, weil er es kann, er soll, um seine gesammte Kraft und ihre Richtung wißen. Wer das in sich gefunden hat, was wir bisher beschrieben haben: der hat seine menschliche Kraft kennen gelernt. Aber wir kennen auch die natürliche Richtung unseres gesammten Wesens: und diese Kenntniß soll zum klaren Bewußtsein in uns werden. Denn das Thier, welches freilich auch uranfänglich um seine Kraft, wie um deren Richtung, weiß, hat immerfort nur ein Schema von beiden, d. i. ein Vorbild, nach dem sich das Leben nothwendig vollzieht. Besinnen wir uns nun auf diese eigentliche Richtung unseres Wesens, so kommen wir auf Zweierlei, als Thatsachen, Axiome, Forderungen, (oder, wie man es sonst nennen mag) unseres natürlichen Bewußtseins. Seit wir denken und leben, setzen wir voraus, und richten uns darnach: daß wir zu einem Größeren, zu einer Welt gehören, und in dieser Welt setzen wir Leben, Einheit und Gesetz voraus. Und dieses Beide vereinigt sich in dem, daß das vernünftig in uns gewonnene und gefaßte Gesetz, das der Welt selbst sei; daß wir, mit unserem geistigen Leben, der Welt nicht fremd, nicht außer ihr, seien.

Jenem gemäß also zu leben, dahin lenkt sich ursanfänglich jedes Menschen Kraft; ohne jene Annahmen möchte sich keine regen.

Solange der Mensch sich dieses nicht klar gemacht hat; sind jene nicht Schemata in ihm, wie im Thiere, sondern Regungen zum Bewußtwerden. Sie erscheinen in ihm, wenn er nur nicht ganz verdumpft und verdämmt ist, als erste Liebe und erster Glaube. Jene ist das Bedürfniß des Verwandten und das Sehnen nach dem Verwandten, welches sich im kindlichen Wesen regt; nähmlich nicht nur nach dem, was zu ihm, dem Einzelnen, stimme, (dieses ist nur eine Aeußerung des Strebens, sich zu vollenden), sondern ein Zug und ein Sehnen in die Welt hinein und hinaus in die Unendlichkeit: sie ist ferner das ursprüngliche Wollen und Wünschen, auch für das Verwandte zu arbeiten, zu schaffen, oder auch zu dulden und zu tragen. Wenn schon der kindliche Sinn in solchen Bildern sich bewegt und selig ist, dann hat ihn keine Schwärmerey berührt, oder es ist doch, vor aller Berührung, die Empfänglichkeit dafür in ihm gewesen: vielmehr ist dieses die natürliche, menschliche Regung, welche zum Bewußtwerden drängt, es ist der Urgedanke in uns, daß wir für die

Welt daseien. Und, wenn in denselben Stunden das kindliche Herz von Wehmuth und Sehnsucht ergriffen wird, daß es in dieser Sinnenwelt leben müße, und daß es für ganz Anderes leben solle, auch dann ist das Herz nicht in der Gesellschaft verwahrloset worden; da müssen wir es seiner Angst überlassen, es wird zu dem ersten Glauben gelangen. Es wird in diesem Gemüthe offenbar werden, daß unter den Massen um uns her, unser menschliches Wesen keine Befriedigung und kein Gedeihen habe; es wird merken, daß in der Welt nicht eine Unendlichkeit von Bewegungen durch und gegeneinander ist, sondern Eine Richtung und Ein Leben: in seinem kindlichen Sinne wird es bald an ein gutes Vaterherz über der Welt glauben; und wie leicht und lieb wird ihm dann alles sein Leben sein! Und dieses ist die weise Erziehung des Menschen, daß er vor allem Anderen zu dem klaren Bewußtsein jener Richtung seines Wesens gelange; damit er weder richtungslos in das Leben trete, noch mit dunklem Bewußtsein und dem bloßen Drange zu ihm; noch endlich gar mit verdrehetem Sinne, so, daß er zufällige Neigungen seiner Kräfte, oder auch wohl verkehrte Bestrebungen, für Bedürfniße seines Wesens hielte. Wie aber am menschlichen Herzen, bei

menschlichem Leben und Odem, das menschliche Herz am leichtesten erwarmt: so müße dem zarten, mütterlich gepflegten Gemüthe jenes entwickelte Bewußtsein an Menschengestalten gezeigt werden. Sie müßen Beispiele sehen von großer, aufopfernder Liebe; es muß ihnen das Halten an dem Leben, der Einheit und dem Gesetze in der Welt, gezeigt werden: damit der rechte Glaube und die wahre Liebe auch bei ihnen sich entfalte und stärke und halte.

So ist es aber nicht unter den Menschen: und wie Viele mögen wohl ihre Geschichte unter den Verwahrlosungen finden, welche wir eben aufzeigten? und wie viele erkennen selbst ihre Kräfte nicht und den vielfachen Ausdruck derselben in ihrem Wesen? Wir werden ja, wie wir in die Welt treten, mitten unter die Menschen und ihre Stumpfheit und ihre Vorurtheile hingeworfen: von allem Anderen sagt man uns eher, als von uns selbst; und, was man uns sagt, dieses Stückwerk, ohne Geist und ohne Begründung, müßen wir unter Furcht und Schrecken in uns hineinlernen. Unsere Kräfte, wie sie in Geist und Körper sich äußern, empfangen wir dann aufgezählt und schulmäßig geordnet: wir sollen sie nicht in uns aufsuchen; wir

sollen nur ihre herkömmlichen Nahmen und Plätze lernen, damit wir zu seiner Zeit, Rede und Antwort von ihnen zu geben, im Stande seien. Auch Liebe zur Welt, und zu dem, was über der Welt ist, giebt man uns doch nur auf: und, was man hierüber für Wissenswerthes achtet, das sagt man uns so spät als möglich, damit es im Gedächtniße für die Nachfrage sich frisch erhalte. Und will man uns dabei nicht den Dünkel einpflanzen, mit dem man! die natürliche Stimme verachtet! Dennoch regt sich, auch vernachläßigt und geschmähet, jenes Natürliche immerfort; immer drängt es an die Hüllen an, in welche der Mensch es zurückgeschoben hat: es wird ein verwahrlosetes Leben endlich in einem unausgesetzten Kampfe zerrißen.

Solche Uebel nun zu heilen, den Menschen in sich selbst hineinzukehren und zum Bewußtsein jener seiner Anlagen zu bringen: dazu dient die Philosophie. Sie ist kein Bau von Sätzen, vielmehr von der Wissenschaft, nach allen Bedeutungen von dieser, durchaus verschieden: sie ist eine fortgehende Geisteshandlung. Entweder in Anderen, also die Anleitung für uns unsere ursprüngliche Kraft und ihre Richtung zu erkennen: oder in uns selbst, jenes Besinnen, wie wir es

oben nannten, neben jener Frömmigkeit, welche den Ausgangspunkt unseres Lebens wiedergewinnen will. Die alte Welt, da sie diesen Nahmen erfand, hat nie etwas Anderes damit sagen wollen: nur, daß sie es allgemeiner nahm, und die Anregung und Anleitung für eine ganze Zeit verstand, doch zurückzukommen vom richtungslosen, eitelen Denken und Treiben, und auf sein natürliches Bedürfniß sich zu besinnen. Diese Philosophie setzte sich immer wider eine angebliche Wissenschaft und Weisheit: und, wenn sie auch bisweilen das Ziel von diesen Bestrebungen als herrlich anerkannte, so meinte sie doch, es wäre noch nicht an der Zeit, Solches zu unternehmen; vielmehr müßte man sich erst über seine Kraft und sein Bedürfniß verständigen. So soll dieser Nahme zuerst unter den Pythagoreern gegolten haben: denn diese gingen auf eine neue Richtung ihres Zeitalters aus. Sie wollten, (wenn nicht alle Spuren lügen, die sie in jener Welt zurückgelaßen haben) die Menschen auf das im Wissen leiten, was ihnen zu allem Leben nöthig wäre: und sie zeigten, wie auch der Gedanke Gottes solch ein Nöthiges wäre, und, wie weit wir also ihn faßten, und sein bedürfteu. So fand jener Nahme eine gute Statt in dem frommen und heiteren Leben des Sokrates: denn

auch er wollte seine verirrte Zeit zum Bewußtsein des menschlichen Bedürfnisses führen; und seine Meinung war, etwas Anderes wäre nicht für den Menschen, als was Bedingung zu seinem sittlichen Leben wäre.

Wohl denn den Menschen, wenn unter ihre Irrungen diese Philosophie eintritt, und ihre Hand ihnen in die düstre Zeit hineinreicht! Heil aber der Menschheit, wenn sie jemals diese Vermittlerin nicht nöthig haben sollte! Dann giebt es nicht luftige Lehrgebäude mehr, wie keine kraftlosen Thaten, mit Prunk und Schaum der Worte; dann hat die Zeit ihre rechte Bedeutung für die Welt. Aber der Einzelne, auch der gesundere, halte jene Hand immer vest, er hat es nöthig, sich im natürlichen Gefühle erhalten zu lassen, und einen Beistand, daß ihn die Meinungen der Menschen nicht bethören, vielmehr, wie sie ihn erreichen, in ihrem wahreu Ursprunge und ihrem Werthe offenbar werden.

Doch, wer sieht es nicht, wie diese Vermittlerin uns der Religion zuführt; und haben wir diese erkannt, wie sie dieser ihren Kranz, und unser Leben an sie giebt? Sie soll, wie wir es im Anfange als die allgemeine Vorstellung aus-

sprachen,

sprachen, das Leben fröhlich und frei, in sich und in dieser Welt, machen: sie ist aber, wenigstens nach der ältesten Vorstellung, eine Beschaffenheit, eine Beziehung, des Lebens; nicht aber eine Kraft, oder ein Gedanke. Sie ist also nicht blos jenes entwickelte, ursprüngliche Bewußtsein, sondern die unausgesetzte Beziehung des gesammten Lebens auf dieses Bewußtsein, das Gepräge desjenigen Lebens, welches unter den beiden Gedanken geführt wird: daß wir Bürger der Welt seien, und, daß in dieser, Leben und Einheit und Gesetz sei. Und fällt es nicht in die Augen, daß wie alles Gute, so alle Freiheit und Fröhlichkeit, würklich in dieser ihren Grund haben? Wir werden sie nunmehr in ihren allgemeinen Richtungen und Segnungen verfolgen.

Den Menschen, dieses kleine Ganze, dem großen gegenübergestellt, besitzt freilich der Trieb, sich vest zu halten: aber die Religion giebt dem Menschen, nachdem er sich nur, jenem gemäß, in der Welt bevestigt und vollendet hat, eine andere Richtung. Er lernt hier für die Welt leben, und nicht für sich: wie es der alte, gute Spruch giebt. Und da, schon als ein Selbstbewußtes, Ganzes, er sich von den sinnlichen Trieben weggewendet hat, welche, sammt ihren Befriedi-

gungen, ihn in seinem Selbstbewußtsein dämpfen, zerstreuen oder zerstören; so sieht er wohl, was durch ihn für die Welt geschehen solle? An die vernünftige Kraft hat er sich zu wenden, an die Menschen; und für ihr vernünftiges Leben hat er unter ihnen zu arbeiten. Und, da er es weiß, daß das Erste und Höchste ist, zum ursprünglichen Bewußtsein kommen; so wird er Nichts versäumen, was Menschen dorthin führen könnte. — Und in solchem Geiste soll Alles auch im selbsteigenen Gemüthe gehen und vollzogen werden: er bringt Leben, Einheit und Gesetz in sich, wie er es außer sich, da, wo die Körper mit dem Größern fortgezogen werden, überall findet. Da darf kein Stillstand in ihm sein und keine Hemmung; kein Abgerißenes und kein Streit: und, wie Alles, was sich in ihm regt, im menschlichen Ganzen seinen Grund haben muß, so folge dieses dem Einklange der Schöpfung, und lebe im allgemeinen Gesetze. Selbst, was aus Anderen um ihn her, Menschen oder Dingen, auf ihn störend oder hemmend einwürkt; das besiege er durch seine Geisteswürde, und durch jenes Bewußtsein. Er laße sich nur Nichts schmerzen und einengen; er begreife dieses Feindselige, so wird er seinen Stachel nicht empfinden, und es wird ihm vielleicht

in seiner Nichtswürdigkeit offenbar werden: oder ist die Beschränkung von Außen zu ernstlich, und hat er sie nicht verschuldet, so muß er es eben wieder bedenken, daß er für die Welt zu leben habe, und, was er in dieser nothwendig annehme; also, daß für das Allgemeine ihm sein Schmerz abgefordert werde, und, daß dieses sicherlich sich zum Besten füge. Auch hält und stärkt ihn dieser Gedanke bei seinem Würken unter den Menschen, und er verzagt nicht; da ja Nichts in dieser Welt verloren geht, oder stehen bleibt; oder nicht den besten Erfolg hat.

In dieser leichten Uebersicht umfassen wir das Gebiet der Religion. Die Liebe, die Klarheit, die Heiligkeit, die Hoffnung; diese sind die leuchtenden Stellen dieses Gebietes: und, könnte man den Menschen unter diesen Einflüssen, stillstehend, selbstbeschauend, genießend denken; so wäre er selig zu nenneu. Denn in diesem Namen ist die Vorstellung eines ungetrübten, ungehemmten, inneren Lebens; die Seligkeit ist das Gefühl, daß Nichts, drinnen und draußen, dem waltenden Geiste in uns widerstrebe oder ihn störe, das Gefühl also der Lebendigkeit, der Einheit und der Naturgemäßheit in unserem Sein.

Wie aber nun? kann der Mensch in dem, was wir eben aus ihm enthüllt haben, befriedigt sein? und, was ist es nun eigentlich, was von Gott und Seinem Leben, in dem inneren Schatze gegeben wird? Denn Gott heißen wir Etwas über der Welt, und, was diese begründe: an deßen Gedanken aber die Religion unser Leben bevestige. Es liegt ja in dem allgemeinen Begriffe von dieser, die Vorstellung eines Nothwendigen, deßen Gedanken das Leben halte: und es ist recht, hier an das Ur- und allein Nothwendige, jenen Grund aller Dinge, zu denken. Aber wir wollen nun unsere Schranken kennen lernen: doch auch, wie frei und froh dieses unser unendlich strebendes und reiches Leben, auch in Schranken sich bewege.

Wir sind Bürger der Welt: und, damit wir, die kleinen Ganzen, nicht eigene Wege gehen, und in den Gang und Klang des großen Ganzen nicht hineinstören und stürmen; ist uns das Leben des Ganzen in das Bewußtsein gelegt worden. In uns, (das erkennen wir, als unsere Bestimmung) in uns soll sich das Leben dieses großen Ganzen, und seine Gänge und Darstellungen spiegeln, soviel es nur in Jedem Statt hat: durch uns soll es unter Unsergleichem

gefördert werden. Es soll also unser ursprüngliches Bewußtsein und gesammtes Vermögen uns nur geschickt und fertig machen, die Welt zu erkennen, und in ihr menschlich zu sein und zu würken. Und so giebt uns denn jenes Urbewußtsein nur Gottes Wege in der Welt, diese Hüllen und diese Bahnen seiner Kraft; es sagt es uns zu, daß er in der Welt, Leben und Einheit und Gesetz sein laße, und alles unser Vermögen bewegt sich und bildet nur aus und in dieser Welt. Einmal umsonst ist es, darüber hinaus zu streben: es mag ein schönes Feld dort sein, aber wir haben dort keinen Stand, und dafür nicht Odem und Sinn!, solange wir hier sind; und was sollen wir von da uns für unser gutes Leben holen? Doch darf der Mensch hinüberblicken; nur nicht fragend und forschend, sondern anbetend: und, ist dieses ein rechtes Anbeten, so stört es sein menschliches Leben in der Welt, seinen Zusammenhang, seine Gediegenheit, seine Klarheit, nicht. Ja, wenn es auch nicht im Bewußtsein mit gegeben ist, es ist doch ein würkliches, heiliges Bedürfniß unseres geistigen Lebens!, daß diese Ordnung, dieses Göttliche in der Welt, an eine Ewigkeit über und außer ihr, geknüpft, und von ihr ausgegangen sei: denn jenes geistige Leben fühlt sich nicht befriedigt,

endlich ein munteres Drängen aus sich hinaus und ein rüstiges Hineingreifen in die Welt.

So weit von dem Grunde und dem Wesen der Religion, und von der Philosophie, welche die Verwahrloseten zu ihr hinführt. Wir haben nun zunächst es zu zeigen, wie sie immer den Menschen, warnend und tröstend, erschienen sind; wie sie aber so oft verschmähet wurden: und wir müssen die Gestalten betrachten, welche in der Geschichte unter diesen beiden Namen, täuschend aufgetreten sind, und die Mißverständnisse kennen lernen, welche diese Anmaßung verstatteten.

Zweite Vorlesung.

Wir haben zuletzt zwei Gestalten kennen gelernt, von denen die ganze Menschenwelt bekennt, daß sie das Leben des Menschen begründen und halten: denen aber in jeder Zeit gewisse andere untergeschoben wurden, welche man für die Helfer und Freunde hielt; während das Wahre, das in der Brust Aller schlummert, doch immer allein den Menschen Zuversicht, Fröhlichkeit und Freiheit gewährte, soweit sie dieser theilhaftig waren. Ja, in jenen Scheingestalten selbst leuchtete das Rechte immer durch: endlich hat es auch an diesem zu keiner Zeit gefehlt, wäre es auch unter anderen Namen aufgetreten. Es ist von der Religion und Philosophie die Rede, und dem, was sich bisweilen diese Namen angemaßt hat. Dieses durch die Menschengeschichte hin zu verfolgen, und den Spuren von jenen

nachzugehn; ist die Aufgabe für die folgende Untersuchung.

Wo von Religion die Rede ist, übergehen wir die Erscheinungen der Dämonenfurcht und des Götzendienstes bei verwilderten Völkern: denn solche, und nicht ursprünglich rohe oder wilde, nehmen wir überhaupt an, und so zeigen sie sich auch in jenen Verirrungen. Ergreift Menschen dieser Art plötzlich und ein heftiges Gefühl ihrer Nichtigkeit in der Welt, oder werden sie durch eine einzelne große Gestalt gefesselt oder zur Anbetung niedergerissen; oder umfassen und verehren sie irgend eine wohlthätige Erscheinung, auf welche sie treffen: dieses Alles hat in keiner jener Regungen seinen Grund, in welchen sich das ursprüngliche Bewußtsein offenbart, und ist nicht religiös zu nennen. Es ist das Staunen oder das Schrecken des Einfältigen: und man hat Recht, wenn man dasselbe auch bei müßigeren Thieren nachweiset; man vergeht sich aber, wenn man darum unter diese den Gedanken Gottes einführen will. Hat der verdrehete Sinn alter Völker diejenigen Affen, welche vor dem erscheinenden Monde und der Sonne zu staunen oder sich niederzuwerfen schienen, als Sinnbild der Gottesverehrung angesehen, so

möge man es ihnen lassen. Und wird nicht noch bisweilen unter uns das Bewußtsein menschlicher Beschränktheit und die Furcht, für den Grund alles religiösen Gefühles angesehen?

Aber in der ältesten Menschenwelt, zu welcher uns zurückzudringen verstattet ist; erblicken wir durchaus die reine Religion. Und wir vermöchten uns auch keinen anderen Zustand jener ersten Welt vorzustellen, keinen dumpfen oder kindischen, oder gar erst ein Heraufbilden der Natur zur Menschheit: vielleicht aber daß die Kenntniß der ältesten Menschengeschichte einmal, wenn auch auf ganz unerwarteten Wegen, gesichert wird. Jene ältesten Menschen, mögen sie nun an einer Stelle der Erde, oder an vielen zugleich geworden sein, (denn dieses ist hier gleichgültig) hatten sich nicht um die Abscheidung und Sicherung des Ursprünglichen in ihrem Bewußtsein zu bemühen: sie traten mit dem klarsten Bewußtsein ihrer Kraft und deren Richtung in die Welt ein. Sie nahmen es an, daß der Herr der Welt in einem Abgrunde oder im Glanze wohne, (Ausdrücke, welche sich noch in alterthümlicheren Sprachen erhalten) und seine Kraft für die Welt, der Weltgeist, ebenfalls unerkennbar, ein Feuer von jenem Lichte

sei: sie unterschieden aber jene beiden Richtungen alles Lebens, das Thätige oder Sichverbreitende, und das Leidendliche, Sichzusammenziehende. Sie nahmen aber, was das Erste von allem Diesen bei ihnen war, in der Welt ein nimmer rastendes Leben, eine Vereinigung alles Strebens, und Ordnung an; unmittelbar, und ihrem inneren Worte vertrauend. Sie übten nicht die verständige und vernünftige Kraft; denn sie lebten im bloßen Gefühle, und die geistige Arbeit war ihnen fremd: sie fragten auch nicht nach den einzelnen Gesetzen der Welt, sie hatten daran genug, in Allem was vor sie trat, im Sturme und im Erdbeben, wie in den Abendlüften, in Sternen und Blumen, die Aeußerung, den Weg, die Hülle des Weltgeistes anzubeten. — Es haben sich aus jener Welt, in die spätesten Zeiten hinaus zwei entgegengesetzte, angeblich gleichzeitige, Vorstellungen von Gott und Welt gebildet: die, vonden beiden Reichen, dem Reiche des Lichtes und der Finsterniß; und die von der Ausströmung aller Dinge aus Gottes Wesen. Aber nur jene scheint aus der Darstellung der uranfänglichen, menschlichen Religion entstanden zu sein. Was die erste Welt anbetete, das beschrieb die folgende Zeit: und für Handelsweisen setzte sie immer Handelndes,

und zwar veredelt Menschliches: aber sie wollte endlich auch, nicht so bescheiden wie jene, den Grund und das Wesen der Dinge fassen und darstellen. Doch hiervon werden wir im Folgenden reden.

Das Böse und Gute, Finsterniß und Licht, in jener Lehre ist offenbar die Darstellung jener doppelten Richtung alles Lebens, durch welche die Dinge für sich bestehen, und durch welche sie aus sich hinausstreben. Sie kommen, wie die Lehre sagt, beide aus dem Geiste der Welt, und dieser hat seinen Grund in der Tiefe oder dem Zeitlosen: beide sind in beständigem Kampfe, und hörte dieser Kampf auf, so hörte die Welt auf zu sein. Aber in Allem wurde bei dieser Lehre das heilige Feuer angebetet, das Allem sein Leben, seine Gestalt, sein Gesetz gab.

Aber in jener Einfalt des Sinnes, und in jener alten reinen Religion, wurden die Menschen nicht gelassen. Die Anstrengungen des Lebens, (aber nicht bloß das Bedürfniß, und des äußeren Lebens) weckten ihre geistige Kraft: und was sie nun thaten, und was sie fanden, jenes wollten sie sich bewußt sein, dieses begreifen, d. i. mit sich und mit dem, was sie schon kann-

ten, genau zusammenreimen. Es war ihnen nicht mehr genug, Gottes Würkungen in dem Leben der Welt anzuerkennen, sie wollten nun auch den Weg auffinden, auf welchem er Dieses würkte: aber bei den tausenderlei schwankenden Richtungen, welche ihre geistige Kraft in diesen Bemühungen nahm, mußte die eigentlich natürliche ihres Wesens bald verdeckt, ja, wohl auch geschwächt werden. So durchstrebte endlich der menschliche Sinn seine Schranken: und wollte mit seinem menschlichen Wesen den Geist der Welt, ja Gott selbst, begreifen: er wollte das Dasein der Welt erklären, da ihm ja jede Antwort auf seine neugierigen Fragen an die Welt, in das Höchste hineinfloh, und überhaupt ihm schon das Entfernteste, das Anziehendste war. Dieses Erklären und Fassen geschah aber damals nur noch in der Einbildungskraft; diese gab sich ihnen als den Grund ihres geistigen Lebens und Schaffens, in ihr fanden sie Geheimnisse, und wenigstens, minder offenbare, selbsteigene Schöpfung: so war es natürlich, daß die Vorstellung von einem Hervorgehen des Allerfeinsten, der Gottheit, bis zum Allerdichtesten, dem Weltstoffe, und von dem Kampfe dieser Beiden, bis zur Vernichtung des Zweiten, entstand. Denn das Höchste stellte sich dem Sinne, der es auf-

nehmen wollte, als das Feinste, Glänzendste dar; die Welt als Dichtes und Dunkles: ja, wer noch nicht die Macht und den Rang des Lichtes erkannt hatte, dem geschahe, da er in seiner Einbildungskraft nach dem Ersten fragte, wie es immer Jeder an sich erfahren kann. Wer sich anstrengt, Bilder und Worte sich aus dem Sinne zu drängen, der behält nur noch das allgemeine Bild des Lichts und der Finsterniß darin. So fieng man nun entweder an, jene beiden Bilder zusammenzusetzen, und hierauf, unter geheimem Einflusse des Verstandes und der Erfahrung, eine Welt zu erbauen: oder man sann über das Verhältniß jener beiden Urgestalten zu einander. In der Welt entstand der Körper anscheinend durch Aufhäufung des Einfachen: so stellte sich nun auch die Entstehung der Welt der Einbildungskraft vor. Endlich mußte aber die dunkle Mahnung des natürlichen Bewußtseins, neben dieser Vorstellung von Gott und Welt, zur entschiedenen Weltverachtung führen, und zu der Einbildung, daß es Seligkeit wäre, Nichts zu sein; und daß Alles einmal dahin zurückkommen würde. Denn hierzu wurde die Religion dieser Lehre nach, nicht zum Erheben über das Einzelne, in und außer sich. Dieses wurde durch das im Morgenlande vorherrschende

Streben begünstigt, seine Eigenthümlichkeit, ja Leben und Kraft, zurückzunehmen und unterzuordnen: in welchem Streben eben so ihre Staaten zu Gefängnissen wurden, wie ihre Tugend, Weltverachtung; und ihre Anbetung nie, wie bei den Griechen, Vielgötterei, das ist Verehrung des Weltgeistes in seinen verschiedenen Gestalten, werden konnte.

So ist denn jene alte Ausströmungslehre entstanden, in welcher das Urlicht angenommen wurde, wie es einst begonnen habe, (oder es immer gethan habe, so daß nur der menschliche Verstand, wie von einem Anfangspunkte redete) sich, vielleicht durch das Streben, sich zu begreifen, zusammenzuziehen und zu verdichten: und so zuerst eine Vorstellung von sich erhalten habe. Diese, wird ferner angenommen, sei wieder zu einem Dichteren geworden, der lebendigen Vorstellung von einer Welt, (Weltseele). Denn wie man sich nur es nothwendig dachte, daß das Lichte sich allmälig verdunkelte; verfiel man natürlich auf jene Stufen, welche dem menschlichen Geistesleben so angemessen waren. Die Weltseele aber soll sich zum Urelemente verdichtet haben: dieses war in der alten Welt immer das Wasser. Aber neben dem Streben immer weiter

in's

Dichte hinein, soll sich in jener Seele ein Streben zurück regen: das sind die endlichen Geister. Das Schaffen aber wird als ein Abfall dargestellt, der in dem Urlichte, unbegreiflicher Weise, vom Anbeginn geschehen sei, und immer erneuert und gebüßt und gesühnt werde. Die Welt besteht hiernach in einem beständigen Wechsel von Schlummer und Wachen jener Seele: würde sie dermaleinst völlig erwachen, dann kehrte sie zurück in den göttlichen Verstand, und es wäre aus mit der Welt. Vorerst aber ist in dieser, Liebe und Tod: wo im Einzelnen die Seele wacht, da stirbt es der Welt ab, und vereinigt sich mit dem großen Geiste; wo Etwas leiblich stirbt, hat der Geist sich durchaus besonnen, und zerbricht seine Hülle. — So im Allgemeinen müßen diese Sätze gehalten werden, wenn man ein ursprünglich Menschliches darin erkennen soll; sie scheuen Durchführung und Bestimmtheit: die Verirrungen in ihnen sind nach ihren Gründen vorhin beschrieben worden.

Man nennt jene Lehre gemeinlich die Persische; die, eben dargestellte, aber, die Lehre der Indier. Aber ursprünglich war wohl die erste, allgemein: diese ist eine spätere; welche eben auch im Morgenlande Viele gewonnen hat.

Was aber als Persische und Indische Lehre gepriesen wird: wenn wir die Priesterdeutungen und Hüllen und Bequemungen für das Volk, (wie die Lehren von Seelenwanderung nur eine moralische Anwendung der Lehre von der Weltseele ist, und die von Höllenstrafen, auch bei den Indiern, nur eine Bequemung) und die Vorstellungen Einzelner, abgezogen haben: so ist dieses ein Gemisch aus beiden Lehren. Zu solchen Ausschmückungen durch Einzelne ist vielleicht zu rechnen, was, weit durch das Morgenland hin, wenn auch nicht so hervorstechend, wie jenes Alte, von der Entstehung des Dichtesten erzählt wurde: daß dieses nämlich durch ein Reden oder Tönen des Weltgeistes entstanden sei, nicht mehr, durch eine bloße Vorstellung von sich, wie das Edlere.

Über eine Lehre der spätesten, rohen, Zeit, ist die, auch im Morgenlande verbreitete, vom ewigen Verworrenen, dem Chaos (das Wort im neueren Sinne genommen; denn früher bedeutete es bei den Griechen, den Weltraum), aus welchem die Welt, endlich auch Geist und Gott, sich entwickelt habe. Dahin mußte dort natürlicherweise der Verstand der Menschen, ohne die sittliche Begründung, wie, seine Grenzen mißken-

nend, gerathen, aber es besteht bei dieser Lehre kein menschliches Streben. Ein Gegenstück zu ihr ist die rohe Lehre vom Nichts, welche sich auch noch dort erhält: in ihr verfließt und schwindet die ganze umgebende Welt als ein Nebenbild, und die betrogenen Geister schließen sich zum leeren Staunen in sich ein. Beide also sind in irgend einer Zeit entstanden, da das dumpfe und wüste Leben unter den Menschen alles ursprüngliche Bedürfniß aufgegeben hatte; und sie weder den Gedanken des großen Ganzen, dessen Theil sie wären, noch Gottes, von welchem Alles komme, nöthig hatten.

In den Altägyptischen war wohl jene zweite Lehre von den beiden alten, enthalten; und in Ueberlieferungen; aber sie war ein todter Schatz, sie wurde endlich für das Bedürfniß der Landwirthschaft eingerichtet: so, daß die alten Götter, die Urwürkungen des höchsten Gottes, nun Veränderungen in der Stellung der Gestirne, oder im Dunstkreise der Erde, oder auf dieser selbst, bedeuteten; mit einem Worte Kalendergötter wurden.

Es steht aber überall in jenen alten Lehren, eine heilige Drei hervorgehoben; und die Prie-

ster haben sich dieser als eines Auszugs ihrer gesammten Lehre, bedient; dieses hat sicher auch unter den Christen Veranlaßung gegeben, eine solche Drei- und Einheit, in gewiße Aeußerungen ihres Meisters hineinzutragen. Doch wurde dort die heilige Drei, bei Verschiedenen verschieden gedeutet. Das Aelteste war wohl, den Weltgeist zu verstehen, und die beiden Richtungen des Lebens in allen Dingen, oder auch diese beiden, und das gemeinschaftliche, durch sie Gewordene. Dann, beim Aufstreben des Geistes, dessen Frucht jene zweite Lehre war, Gott der Ewige; derselbe, wie er sich vorstellt, welches die Welt begründete: endlich Gott, als Weltseele, oder auch nur, als Geist, der sich Gottes bewußt wird. Der späteste Gebrauch war wohl, die heilige Drei, allein auf das Schaffen Gottes in der Welt zu beziehen: daß es etwa Macht, Weisheit, Liebe, bedeutete; also dem Leben, Gesetze und Einheit entspräche, welches wir als dasjenige bezeichnet haben, was vom Menschen nothwendig gefordert wird.

Welche Zerstreuung im natürlichen Bewußtsein auch in allen diesen alten Lehren erscheinen sollte: in der Hauptsache, der Anerkennung Gottes im Leben, war jene Welt doch immer ziem-

lich einig, und, wo etwa eine Lehre andere Früchte gab, lenkte der natürliche Sinn doch bald ein, oder das Leben sagte sich von der Lehre los. Die Fragen über das Entlegene waren doch immer mehr Sache der höchsten Wissenschaft; und das Nöthige, die Religion, ließ man, unabhängig von jener, bestehen. Was der Geist der Mosaischen und der Christlichen Anstalt bewürken wollte, welche in diesem Meere menschlicher Meinungen sich erhoben: das werden wir in einer künftigen Untersuchung erkennen.

Es folgten auf jene Zeiten zwei andere: die der Griechischen Bildung; und die der Bildung aus dem Barbarischen, im übrigen Europa, durch die christlichen Lehren und Anstalten, oder die Zeit der Germanischen Bildung. Das Griechische wollte in Allem, Schönheit des Lebens, freie Thätigkeit in dieser Welt, und deren Leichtigkeit und Ordnung. So war es auch das Bestreben der Griechen, die Forschungen über den Grund der Welt, wenn sie angestellt werden sollten, doch immer im Zusammenhange mit dem Leben zu erhalten: das ist, wenn auch nicht, sie zu einer Förderung des guten Lebens zu nutzen, doch zur Anregung des Rohen und Trägen; wenigstens zu verhüten, daß sie zerstreuen oder ver-

kehren konnten. Dabei giengen diese Menschen, wenn sie gleich nicht immer im eigentlichen Mittelpunkte des Lebens standen, doch immerfort unter der Leitung des Natürlichen: sie fühlten sich immer, als Bürger der Welt, und nahmen das unmittelbar in ihr an, was zu unserem gesammten, menschlichen Sein erfordert wird. Es hat kein einziger unter den eigentlich Griechischen Weisen, ernstlich und mit Erfolge bezweifelt, daß das Einzelne, im Zusammenhange mit dem Ganzen zu begreifen wäre, oder ein solches große Ganze überhaupt wäre; und ein Geist, der durch alle Griechische Weisheit waltet, ist die Liebe, welche die Welt zusammenhält, und Stern zu Stern, wie Herzen zu einander, ziehet. Und, wie sie auch für Jenes noch Beweise und Grund suchten, was sie, durch späteren, morgenländischen Geist verleitet, noch für ihr Leben gewinnen wollten, da es doch nicht dafür gehört: so stand es doch überall vest, und war die Hauptsache, daß, wie in uns, so in der Welt, Leben, Einheit und Gesetz sei; das, was sie mit dem Einen Worte, Psyche, aussprachen.

Es gab aber, außer den Philosophen, welche für einen menschlichen Geist in ihrem Volke, gegen die Anmaßungen des Verstandes arbeiteten,

unter den Griechen eine doppelte Bemühung für Wahrheit: die der Lehrer des Volkes, der Weisen, und die der Mysterien. Durch jene sollten, wie wir es vorhin beschrieben, die überschwenglichen Fragen und Annahmen, die nämlich von dem Wesen des Weltgeistes, von der Begründung der Welt in Gott, und von diesem selbst, für das Leben gewonnen, und im Zusammenhange mit ihm erhalten werden. Aus diesen, den Mysterien, sollten wohl die Dämonen und Heroen, welche die einzelnen Stämme, in ihrer Rohheit, entweder aus ihrer Mitte heraus vergöttert hatten, oder als Sinnbilder aus dem Morgenlande überkommen; diese sollten für die Einheit Gottes gedeutet werden, und als Aeußerungen der göttlichen Kraft dargestellt: und, indem vielleicht sonst im Volke die Vielgötterei befördert wurde, wollte man, daß die Roheren jene Psyche um sich herum sicherer und lebendiger anerkennten. Der vaterländische Sänger von „den Göttern Griechenlands", konnte also ohne Anstoß klagen, nicht, daß Namen und Sinn jener Götter in der Welt untergegangen wären, wohl aber, daß der Einfluß jener Vorstellungen; dieses naturgemäße, freie und muntere Leben, welches jene Ansichten verschafften, verschwunden wäre; da das Christenthum auf seinem weit

höheren Standpunkte diese Menschen nicht erhielte.

In der thatenreichen Römischen Welt aber, war das Leben der Menschen, nur, ein rohes eigennütziges Streben; welches sich in den Einzelnen mit einander verband, weil es so vereint mehr erlangte, und an dem Gemeinsinne allein vesthielt, wie man den geübten, wohlausgerüsteten, Weltverstand nannte. Diesem überließ man sich dann, ohne sich über ihn zu verständigen; und nahm, was die allgemeine Richtung des Lebens anlangt, mit natürlich Menschlichem, wohl auch allerlei Vorurtheile und Verkehrtheiten mit auf: jene überschwenglichen Fragen giengen aber den Römer nichts an, oder der Adel schmückte sich höchstens mit ihnen, begriff sie nicht, und hielt feierliches Geschwätz darüber. Götter waren für Einige, nur große Menschengestalten, den Volksstämmen von den Weisen an die Spitze gestellt, zur Nacheiferung und Zuversicht; oder unsichtbare Mächte, für das Volk zu Furcht und Schrecken erdichtet: es war natürlich, daß keinem Stamme, der sich anschloß, seine Götter und Wunder genommen wurden. Bei Vielen schuf sie der Aberglaube roher Helden: denn, wer zu kühnen Thaten

Gott nicht in sich hat, der ist genöthigt, ihn außer sich, und Einen zwar für sich allein, zu suchen.

Die Germanische Bildung unterscheidet sich stark von der Griechischen. In dieser folgt man noch mit Herz und Seele, dem natürlichen Bewußtsein, und es werden auch die außermenschlichen Fragen und ihre gangbaren Antworten, für das Leben benutzt: dort hieng man erst zwar noch an jenem, weil der Sinn der Naturmenschen es gab, und die altnordischen Lehren, (oft sehr im Einklange mit jener ältesten morgenländischen) solche Spuren in ihnen zurückgelassen hatten; aber man war doch bereit, auch dieses aufzugeben, indem man in seinem ganzen Wesen durch die Kirche aufgeschreckt war, und vom menschlichen Lebensbedürfnisse abgezogen. Jene Gedanken sind hier untergegangen: daß wir in die weltlichen Kreise geschlossen sind, und das Wichtigste uns unmittelbar in die Seele gegeben ist; und auch Gott uns so unmittelbar erscheine, aber nur so weit es uns zum rechten Leben nöthig ist. Die dargebotenen Sätze über das Geisterreich wurden hier mit bloßer Verständigkeit aufgenommen: man nahm die Form, in welcher man sie empfangen hatte, vor die

Seele, und arbeitete oder spielte an ihr; und die Jüdische Gotteslehre, die zum Vorbilde geworden war, brachte nur in die Schulen die Darstellungen Gottes im menschlichen Bilde und Leben; das Ueberschwengliche verschlechterte sich. Es folgt aus diesem Allen, daß nur bei den germanisch-christlichen Menschen, die Religion zu einem Ganzen überlieferter Begriffe, und zwar vom Ueberweltlichen werden konnte: und so wurde ihr Einfluß auf das Leben, nur zufällig, und die Rechtschaffenheit des Lebens war mehr eine Frucht des unbeachtet strebenden Keimes der wahren Religion, und wurde mit allerlei anderen Namen, nicht dem der Religion benannt. Nun gab es Beweise in herkömmlichen Formen, für das Göttliche, welches der Mensch nicht faßt; in ihnen wurde auch dasjenige, worauf alles menschliche Leben beruhet, bewiesen, d. i. zur äußeren oder inneren Folge von anderen, gewisseren Sätzen gemacht, also zum Zufälligen oder doch zum Untergeordneten und Angehängten, und in diesem und jenem wurde immer im Beweise still vorausgesetzt, was bewiesen werden sollte. Es strebte jedoch diesem unter den Völkern immer das Rechte entgegen; angeregt aus dem Morgenlande, und durch dessen Denkmale: denn dort ist es nie un-

tergegangen. Die sogenannten Manichäer und Mystiker, jene Erbfeinde von Gottesgelehrtheit und Kirche, wollten nur die Religion in ihren alten Platz zurückführen, als Lebensweisheit, und diese in ihrer rechten Begründung und den natürlichen Grenzen. Sie wiesen auf die uns eingeborne Liebe zum Verwandten hin, sie erinnerten an große Forderungen an die Welt, uns in das Herz gelegt: sie ermahnten treue Bürger der Welt zu sein, und nicht am Geschöpfe zu fragen, was es nicht wüßte. „Viele wissen um Vieles, (sagt der Held der Mystiker, der heilige Bernhard), und wissen nicht um sich: sie wollen Gott durch dieses Aeußere finden, und verlassen ihr Inneres, welchem Gott verwandter ist. — Mich lehrt die heilige Schrift Nichts als die Religion werth halten, Eines mit dem Verwandten sein, die Menschen lieben." (Medit. 1. 7.) Gaben sie hierbei einen Nachhall unverstandener Platonischer Formeln, und haben sie sich dann selbst verwirrt: wer mag sie darum verschmähen? sie trugen auch etwas von der Schande ihrer Zeit. Sie hatten mit so vielem in sich zu kämpfen, um von der natürlichen Stimme nur einen Laut zu vernehmen: und sie waren unter den Menschen ihrer Zeit gezwungen, an alten Lehren sich anzuhalten. Es hat zwi-

schen beiden Theilen schon damals einen Mittelweg gegeben: welche ihn betraten, meinten, jenes Uebersinnliche, von dem sie sich nicht losmachen konnten, trete den Menschen in's innerste Gefühl ein; wenn sie auch auf diesem Wege zu ganz Anderem gelangten, als jene Ueberlieferungen gaben. Im Grunde war doch, was sie, mit einem verfehlten Namen, Gefühl nannten, das natürliche Bewußtsein: aber das eigentliche Gefühl hatte einen schädlichen Einfluß auf ihr Streben; welches, dem Gedanken gegenübergestellt, die Wahrnehmung unseres allgemeinen Zustandes bei einer Vorstellung bedeutet, also uns oft, nur durch frühere Eindrücke, oder durch körperliche Zustände von Bedeutung, bestimmen läßt. Endlich sind zu jenen Zeiten, frei im Wesentlichen von jenen Ueberlieferungen, auch alle jene alten Lehren aus Morgen und Abend wieder in diesen Völkern aufgeführt worden: bald unter dem Namen der Religion, bald unter dem der Philosophie.

So hat man denn diese Geschichte der Religion unter den Menschen, deren Umriß wir gegeben haben, zu scheiden von der Geschichte der Wissenschaft und der Philosophie. Die erste beschreibt, wie, soweit die Spuren menschlichen

Lebens für uns da sind, das menschliche Bewußtsein gehört und verstanden worden: und, welche Gestalten besonders der Gottesgedanke gehabt habe; denn dieses andere ist ihr engerer Begriff. Die Geschichte der Wissenschaft beschreibt, wie man die Fragen genommen und beantwortet habe, von den höchsten Ursachen, den Kräften und den Gesetzen der Welt. Endlich die Geschichte der Philosophie, sollte blos von solchen Bestrebungen handeln, welche eine Zeit, die ohne sichere Richtung fragte und forschte, (wie sie oft eintreten mußte, seitdem sich die Menschen auf ihren Verstand verließen und diesen allein bildeten) auf die natürlich menschliche Kraft, Richtung und Schranke weisen sollte. Doch laßen sich diese Beschreibungen in der Welt schwer von einander genau abtrennen. Denn, von den gewöhnlichen Verwirrungen dieser drei Namen zu schweigen, wie, wenn Religion und oberste Wissenschaft und Philosophie gleichbedeutend genommen wurde und noch wird, durch welche die Scheidung nur nöthiger, nicht schwieriger, geworden ist; so ist, seit es Philosophie giebt, bei ihr immer auch etwas Bedeutendes für jene anderen Beschreibungen gewesen.

Laßen Sie uns jetzt die Helden dieser Geschichte, die Philosophen, vorübergehen. Da wir

nur von denen sprechen, welche, ihre Zeit zum Bewußtsein zu bringen, unternahmen: so kann die Frage nach ihnen und über sie uns nicht lange aufhalten; sie wird uns aber zu manchen, nicht unwichtigen, Bemerkungen veranlaßen.

Die ersten Philosophen waren denn, auch dem Nahmen nach, die Pythagoreer: und wir haben den Mittelpunkt ihrer Bestrebungen schon neulich nachgewiesen. Bei den Forschungen und Darstellungen der sogenannten Weisen, erst in Dichterschulen, dann in wissenschaftlichen Familien, fehlte es damals eben nicht nur an Richtung und Haltung, es war auch für den natürlichen Sinn alle Zerstreuung und Verkehrung zu fürchten. Die Pythagoreische Schule hielt daher an, sich seiner menschlichen Anlage bewußt zu werden: sie wies den Menschen ihren Kreis für das Wissen an, und sie zeigte, was es sei, Gottes im Leben theilhaftig sein. Alles in der Welt verklärt sich ihr durch Gott, welcher darinn waltet: die Menschen sollten das ehren lernen, und lieben, für welches sie da wären, welches sie aber so leicht, in ein luftiges, unbekanntes, Reich hinaus, überflögen. Es wird in dem Leben der Welt die thätige und leidendliche Richtung nachgewiesen, (die Schule nannte es das Unbegränzte

und das Begränzende), und, daß diese beide im Einfachen und Unerforschlichen ihren Grund hätten; zusammen aber den Weltgeist ausmachten. Wie es ferner, menschliche Bestimmung sei, die Welt zu erkennen, und zu ihren Zwecken mitzuwürken: das gute Leben also sei, in den Zusammenklang der Welt mit einstimmen. Auf diese Sätze lassen sich alle Lehren und Darstellungen dieser Schule zurückführen. Die Zahlen, mit welchen sie sich vorbereitend soviel beschäftigte, gaben ihr dann Sinnbilder für diese Lehren, (wie Einheit den Weltgeist, für sich betrachtet, Zwei, das Unbegränzte, Drei, die Gränze; Vier, den Weltgeist bedeutet, wie er in den Dingen sich lebend erweiset, Zehen, die bestehende Welt): und es ist nicht zu zweifeln, daß der alte morgenländische Geist wieder in dieser Schule lebendig geworden ist, und unter dürre und beschränkte, oder unsichere Arbeit, menschliche Klarheit gebracht hat.

Der Anstoß aber, welchen dieser Verein in die denkende Welt gab, war dennoch für die Hauptsache gering: desto mehr bewürkte er, daß die Erscheinungen der Welt genauer angesehen wurden, (daher die Eleatische Schule als Gegenstreben gegen die Pythagoreische anzusehen ist);

und bald verzogen sich auch diese Forschungen wieder in das Unbegreifliche hin, und man vergaß die Weisungen der Pythagoreer. Und für diese Verwirrungen erschien zum zweitenmale Name und Werk der Philosophie, in der Sokratischen Schule. Hier muß man, bei den Bemühungen ihres Stifters, das Einleitende von dem eigentlichen Werke unterscheiden. Jenes war das Anregen der Menschen, die Aufforderung, sich zu besinnen, und die Art der Unterredung gieng dahin, es den Menschen bewußt zu machen, daß sie noch Nichts wüßten, und es ihnen vorzustellen, wie würdig aller Bestrebungen die Erkenntniß von Diesem und Jenen wäre, aber auch wie schwierig. Das Andere, welches die Darstellung selbst sein mußte, von dem, was den Menschen zu wißen möglich und nöthig wäre, unterließ er, und hätte es auch wohl bei längerem Leben unterlaßen: er gab es an die Menschen selbst, und vertrauete der Einheit und der geistigen Kraft ihres Wesens. Nur zeigte er es oft, wie Er sich deßen bewußt wäre, daß für die Menschen nur das sei, was ihr sittlich gutes Leben bedingte: dieses aber sicherlich in sie gelegt sei. Ferner, wie man Gott anbeten, aber nicht erfragen, sollte: und, daß das gute Leben, eine Anerkennung der göttlichen Kraft in

der

der Welt sei, und Gehorsam gegen das menschliche Wesen und den Menschengeist.

In dem Plato erhielt sich diese reine Lehre: nur, daß er noch die Betrachtung des Göttlichen, mit welcher sich seine Zeit wieder beschäftigte, für dieses gute Leben anwendbar und heilsam zu machen suchte. Wenigstens sollte die Vorstellung von einem höchsten, geistigsten Leben, deßen der Mensch theilhaftig wäre, und das er einst ganz wieder besitzen sollte, die Menschen in ihrer, geistigen und sittlichen Trägheit aufschrecken. Indem er uns also mit jenem höchsten Leben in Verbindung setzt, nennt er das Gesetz alles Lebens in der Welt, Gottes ewige Gedanken von dieser, seine Idee; diese ist in uns gelegt, nach ihr müßen wir die Welt deuten, nach ihr auch arbeiten und würken; wir werden sie, wenn wir sie ganz darstellen werden, einst selbst schauen. Der „Verstand" des Anaxagoras, den dieser über die Weltseele setzte, hat den Plato wohl vorbereitet.

Aber jenes Aufregen der Menschen, nicht aus dem Bewußtsein seiner Bestimmung, sondern aus dem Gedanken von einer Welt der Idee'n; hat Unzähligen den Gesichtspunkt vers

rückt, und, über dem verschütteten, natürlichen Bewußtsein ein Bilderspiel und Träumen hervorgerufen, denen sich die Menschen am liebsten ergeben, je leerer, und daneben, je schlaffer sie sind. Das sahe Aristoteles wohl, dieser, in Lob und Tadel, immer verkannte, Mann: und sein Bemühen war, diese Aussichten wieder zu verbauen, welche Plato für die Einbildungskraft eröffnet hatte. Unsere und frühere Zeiten, haben ihn gescheuet, als Barbaren, als Sophisten, oder als einen verdorreten Schulfürsten; sie schelten seinen eitelen Sinn, und sie sagen es ihm nach, er habe nur zusammengeraubt, an seinem Raube gekünstelt, und seine Lehrer zuletzt geschmähet. Ist der Mann hiermit zurückgedrängt, deßen Geist unter denen, welche nicht nur Schaalen besehen, unendlich Großes gethan hat, und im Alexander die Welt erschütterte? Es war in diesem Manne ein feiner, freier und stolzer Sinn; denselben erkannte er, oder nahm ihn gern an, auch in Anderen: er ist nicht von Worten, meistens deutet er das Seine nur an, aber bei fremden Arbeiten weilt er, und bezeichnet sie genau, und giebt ihnen Anwendung und Geist. Er ist dankbar gegen Pythagoreer und Sophisten: auch gegen den Plato bezeugt er Dankbarkeit und Freundschaft; und nur, weil er in deßen Herr-

lichkeit, den Lehrer aller Zeiten ahndete, bezieht er sich auf seine Bequemungen überall mit Tadel; und, wenn manche Schriften, oder manche Stellen, von ihm sind, so geschieht dieses auch bisweilen mit Bitterkeit, weil dieses die gewöhnlichen Menschen am leichtesten vom blinden Annehmen zurückscheucht, oder mit dialektischen Scheinen, weil er voraussahe, daß bei ihm dieses am meisten gelten würde. Auch er aber glühet auf, wenn er des reinen, menschlichen Lebens gedenkt; und dann trifft und würkt seine rauhere Sprache so mehr, wo die Gedanken aus der Brust des Menschen schöpfen. Denn hierher wies er uns; hier sollen wir uns Drang, Kraft und Gesetz holen, und uns, als Bürger der Welt, kennen lernen, und über diese nicht mit Fragen herausgehen. Auf ein Unbegreifliches über der Welt hat Aristoteles nie verzichtet; wenn er auch von diesem Nichts in das menschliche Leben hineinziehen wollte; und hätte er auch vielleicht, (wie dieses immer bei solchen gewaltsamen Gegenwürkungen ist) es zu stark hervorgehoben, wie die Welt für sich laufe, und wir nur für sie daseien. Ja, es ist kaum zu bezweifeln, daß dieser Aristoteles, der Einzige gewesen sei, welcher in die Wissenschaft den Sokratischen Geist habe einführen wollen: und,

wer unter seinen Schülern für diese nicht gebildet war, übte und lehrte darum am besten die Lebensweisheit.

Die ganze Sokratische Weisheit, nämlich, was wir ihre Einleitung, und, was wir ihr Werk genannt haben; das Beunruhigen der Menschen und das Anregen, wie das Halten an dem, was zu dem eigentlich menschlichen Leben diente, und das Begränzen der menschlichen Kraft: alles Dieses unter den Menschen zu erhalten, war die Absicht der alten Skeptiker. In ihrem Leben beharrten sie auch bei dem, was Alle die natürliche Stimme lehrt, und bei seiner Rechtschaffenheit: durch diese Skeptiker, mit allen ihren Wendungen und Scherzen, hat keiner verzweifelt.

Die Bestimmung des Menschen, daß er die Welt recht in sich aufnehmen sollte, und rüstig wäre in ihr zu würken; und die natürlichen Anforderungen des Menschen an sie: dieses waren die Gegenstände der herrlichen Stoischen Schule, und ihre Weisheit, so haltend und tröstend, hat sich uirgends reiner ausgedrückt, als in den Betrachtungen des Kaisers Mark-Aurel. Sie war durchaus auf Platonischem Boden errichtet: von

jenem hat sie auch die Bequemungen zum Volksglauben. Häßliche Gegenwürkungen gegen das Sokratische, und zuerst gegen seine heilsamen Beunruhigungen des Lebens, giengen vom Aristipp aus: so wie gegen Skeptiker und Stoiker, vom Epikur; wie wohl dieser nicht auf Sinnenlust sondern auf sinnliche Trägheit, bauete. Dieser erneuerte obendrein die alten, ungöttlichen Lehren der Atomisten, (ursprünglich dem Pythagoreischen Geiste entgegengestellt) welche, die Einzigen unter den Griechen, den Menschen seiner Menschheit entreißen wollten, indem sie anscheinend die Verwirrung als das Erste priesen: wenn sie auch die Vorstellung im Denken nicht vesthalten konnten, und, wenn diese auch nicht gefiel.

Sehen wir mit diesem Ueberblicke auf die Philosophie der alten Welt; dann mögen wir es Keinem nachsagen, daß diese Geschichte, eine Geschichte des spielenden, wachsenden Unsinnes sei. Ueberall sehen wir ein ernstliches Arbeiten für ihre Zeit, und in Einem Sinne und Geiste arbeiten sie doch Alle. Sie zeigen uns, wie der Mensch das Nöthige in sich habe, und Einheit und Gesetz: darüber hinaus aber nicht zu fragen sei. Konnte es indeß die spätere Zeit nie-

mals bisher so ganz auffaßen, wovon die Philosophen Griechenlandes, und ihre Freunde, durchdrungen waren: so hat jene voraus, daß sie in das Bewußtsein den Namen Gottes einführte; wodurch sowohl dieser Begriff eigentlich in das Leben gebracht wurde, als, auch die Schüchternen leichter befriedigt, indem ihnen ja nun gegeben wurde, was sie vom Anfange ihres Lebens, als dessen Grund und Stütze kannten. Haben die Einzelnen jener Alten auch in ihren Lehren die Hauptsache in Schatten treten laßen, haben sie Fremdartiges hinzugemischt: sie hatten die Fehler ihrer Zeit noch an sich, und die Schwächen ihrer besonderen Natur. Aber das ist das Zufällige und Vergängliche an ihrer Lehre; und wird von dem Gutgesinnten wohl erkannt und abgeschieden.

Als die Welt aber, in Lehre und Leben, sich immer mehr verwirrte; da trat in Aegypten noch einmal die alte morgenländische Weisheit, doch in Verschmelzung mit späteren Einbildungen und Formen, auf; und winkte in die Welt hinein. Die Alexandriner trieben dieses erst als Philologen, wie sie es nannten, das ist, sie zählten auf, was sie hier und dort für Denkmale gefunden hatten: dann kam Ammonius,

und verarbeitete diese, und lehrte ihre Bedeutung. Plotinus und Proklus waren tiefe und feinsinnige Menschen, und sie erweckten die uralten Lehren. Doch, wenn sie auch den Menschen wieder auf ein Erstes, unmittelbar Gewißes im Gemüthe anwiesen, das ihnen für ihr Leben schlechthin nöthig wäre; so sahen sie dabei doch nur auf die Forderung ihres verwöhnten Denkens. Sie zogen das Uebersinnliche in ihren Kreis; so, daß sie ein Bewußtsein annahmen, das die Seele, entstanden aus Gott, und ihm niemals entfremdet, von Ihm und den göttlichen Dingen hätte. Aber diese fielen bald in die Nacht der Zeit, und wurden vergeßen oder verstümmelt: denn nun trat im Morgenlande die Verwilderung ein, im Abendlande erhob sich die Germanische Bildung. Aus Alexandria und den Ursitzen der Weisheit in Asien, entstand unter den Juden die Kabbala: unschätzbare Denkmale aus der alten Welt. Aber bei der Gemüthsdürre, der Verschloßenheit und dem altmosaischen Hochmuthe, der die Jüdische Menge auszeichnet; wurden auch diese Lehren in ihr nur, ein Gedankenspiel und ein Formular. Die Kinderei machte sich mit Verzierungen, und die Stumpfheit mit Verdrehungen, daran.

Wie nun in unserem Welttheile das geistige Leben fortgegangen, und von Zeit zu Zeit aufgeregt worden sei: und, was in der letzten Zeit, durch Kant's Erschütterung geworden sei und sich gebildet habe? hierauf soll sich die nächste Untersuchung beziehen.

Dritte Vorlesung.

Auch der Name der Religion erhielt sich in seinem uranfänglichen Sinne und Ansehen bis in die ersten Jahrhunderte nach Erscheinung der Christlichen Lehre: so wie es würklich damals noch unter den Menschen lebte, was er eigentlich ausdrückt, das Frei- und Fröhlichmachende im Gemüthe, die Beziehung des Lebens auf das Nothwendige, auf den Gedanken Gottes. Jener Name bedeutete wenigstens noch überall, Lebensweisheit, deren Wurzel im innersten Menschen wäre: strebte der menschliche Sinn hier und dort über seine Schanken hinaus, so galt dieses als Sache der höchsten Wissenschaft, und nur die Griechische Bildung benutzte es für die Verschönerung des Lebens. Allein in der Germanischen Art läßt es sich nachweisen, daß die überschwenglichen Fragen und Meinungen, nicht nur zur Religion mitgezogen, sondern sogar als ihr Eigentliches, ihr Wesen, genom-

men wurden: mochten sie nun im Verstande, welcher die Bahn verfolgte, in die die Einbildungskraft gewiesen hatte, ihren Ursprung haben, oder in irgend einer Ueberlieferung, welche schlechthin angenommen wurde. — Eben so hat die Philosophie sich durch jene Zeiten hin, in ihrer rechten Bedeutung erhalten. Sie war immer, nicht ein Fragen nach den Ursachen der Dinge, und ihren Gesetzen, mit klarem Bewußtsein menschlicher Kräfte und Schranken; oder gar auf's Gerathewohl, und in's Ueberweltliche hinaus: vielmehr das Zurückführen der Menschen auf ihr Ursprüngliches, ihre Kräfte, Schranken, und ihre Bestimmung. Wir haben sie, in dieser milden und lebendigen Gestalt, in den Schulen der Alten gefunden, bis herab zu den besseren Platonikern. Aber der Name verlor auch bald seine Bedeutung, in der barbarischen Zeit, welche ihn aufnahm. Philosophie wurde zu eben jener Wissenschaft von der Wurzel der Dinge im Ueberweltlichen: wiewohl sie sich dann immer so von der Religion, (in der gangbaren Bedeutung) schied, daß die Philosophie, eine solche Wissenschaft war, welche der Mensch selbst suchte und bauete, nicht einer Ueberlieferung nachspräche. Daß diese so genommen wurde, und die Religion ihre überfliegenden Begriffe im Ansehen

einer Offenbarung und Kirche gründete: das hat den langen schweren Kampf der Religion und Philosophie herbeigeführt; und es war natürlich, daß um Worte geächtet und verbrannt wurde, da es nur ein Kampf aus Worten und um Worte war.

Im Morgenlande ist da, wo zuletzt Griechische Bildung war, zwar nicht der Glaube an solche hohe Wissenschaft, aber doch der Sinn dafür bald abgestorben, und er ist todt geblieben. Dort lassen sich die regesten Menschen nur noch von ihrem gemeinen Verstande und einem natürlichen, (wiewohl unsicheren) Sinne leiten; und vom Herkommen, endlich vom Einfluße jener ihrer angeerbten Vorstellungen über die göttlichen Beziehungen zur Welt beherrschen. — Sollen wir aber uns Philosophen aus unseren Stämmen, durch die Christliche Zeit hin, vorführen: so wird uns, wenn wir die sogenannten Mystiker übersehen, ein ungeheurer Sprung bis in's 16. und 17. Jahrhundert gegeben. Doch waren es Jene, welche allerdings einen Anspruch auf diesen Namen machen konnten; wie auch ihre Kraft noch innerlich und äußerlich gebunden gewesen, ja, wie sie sich auch nicht ihrer Absicht einmal recht bewußt gewesen seien. Was

sonst Philosoph hieß; war eben Metaphysiker in der herkömmlichen Bedeutung: sie fragten nach dem Ueberweltlichen, und seinem Verhältnisse zur Welt. Obendrein waren ihre Lehren, nur Wiederholungen aus den beiden gemeinen Quellen, den Werken des Augustinus und den, nicht verstandenen Aristotelischen: und auch die eigentlich menschlichguten, erhebenden und stärkenden Gedanken, welche z. B. Scholastiker, hin und wieder aussprechen, sind Bearbeitungen von solchen Bruchstücken. (Augustin's eigene Lehre aber, wo sie nicht bequemend und streitend ist, hatte in neuplatonischen Formeln gewurzelt; doch dämmerte es auch im eigenen Gemüthe zu herrlichen Gedanken, wenn ihn sein ungereifter, nachlässig gebrauchter Verstand, und die Eitelkeit des Schönredens, nicht zerstreuete: er sagt das Beste darum immer, wenn er gar nicht davon reden will). Ferner war die Art der Scholastiker, Künstelei an der Schaale jener Wiederholungen, unter welcher freilich der Sinn vollends erstarb. Dazu kam der Gedanke an die kirchlichen Fesseln, welcher Keinen frei und froh sich ausarbeiten ließ. — Von diesen machen auch die Hervorleuchtenden keine Ausnahme, wie Johann der Schotte und Anselmus. Die Nominalisten, deren Anlage vortrefflich war, konn-

ten, beim glücklichsten Erfolge, doch nur das Bessere einleiten, das ist, die Weisen vorerst von Verworrenheit und Träumerei zurückbringen, und sie zu leidlich gesunden Menschen machen.

Der gemeine Zustand unserer Welt war, eine Hingegebenheit an die Kirche, sogar in den Angelegenheiten des niederen Verstandes, Bereitwilligkeit, dieser sogar den Rest von Sinn und Verstand zu opfern: ein Auswendiglernen und Nachsprechen von unverstehlichen Sätzen, an welche, wie der Friede mit der Kirche, so ein grobgezeichneter Himmel nach dem Tode geknüpft wurde. Würklich war aber auch geistige Schwäche in diesen Völkern eingetreten, wie sie da sein muß, wo nicht nur eben erst einige Schritte aus der Rohheit geschehen sind, sondern durch fremde Geister, fremde Gedanken und Heiligthümer, plötzlich die Lebensordnung zerrissen wird, und hier nichts als zerstört, dort ohnmächtige Gegenwürkung aufgeregt: nicht natürlich entwickelt und menschlich gegeben wird.

Die sogenannte Wiederherstellung der Wissenschaften, war nicht die Folge eines einzelnen Umstandes, oder einiger zugleich: diese giengen

zum Theil erst aus dem angeregten Geiste hervor, zum Theil beförderten sie seine Regungen zwar, würden aber zu anderen Zeiten würkungslos aufgetreten und versunken sein. Jene war eigentlich aufgelebter, gesunder Sinn; oder neue Weltlichkeit, wenn man das gemißbrauchte Wort will: der geöffnete Blick in die Würklichkeit und Freude daran, nachdem viele Jahrhunderte ihn, gegen leeres Denken und Träumen, geschlossen gehalten hatten. Hierzu haben die Weisen der Zeit sicher Nichts beigetragen; sie haben den Menschen nicht einmal Aufmerksamkeit und Besinnung, und eigentliche, geistige Gewandtheit gegeben: in dem Volke, wo noch, wie die meiste Natürlichkeit, so der Gebrauch des Würklichen war, wenn auch nur der rohen Stoffe; hier im Volke ist der Sinn aufgegangen. In den ausgewanderten Griechen strahlte nun plötzlich ächterer Platonischer Geist, ein Geist der Lebensbegeisterung und Verschönerung durch das überlieferte Göttliche, in das Abendland hinein. Aber auch lange Zeit nachher, wurde noch ein Licht erstickt, wie es eben von dorther, in unserem Volke, durch Jordanus Brunus aufgesteckt wurde, welcher es unternahm, rein aus dem Menschen heraus zu beschreiben, was wir vom Göttlichen wüßten;

zuerst aber mit unvergleichlichem Scharfsinne in die Verworrenheit damaliger Lehren und Meinungen eindrang. Nachdem aber sich der Geist ganz frei, für sein Leben in der Welt, gemacht hatte; da wurde er doch bald wieder durch kirchliche Händel zerstreut, und gehemmt durch den scholastischen Rest: mehr als je, wurde in der nächstfolgenden Zeit, über dem Ueberlieferten von den göttlichen Dingen gehalten.

Das eigentliche Zeitalter der Philosophie beginnt, (wie wir schon vorhin sagten) erst mit Cartesius: die folgende Zeit benannte von ihm an die „reformirte Philosophie", der scholastischen entgegenstehend. Ein herumgeworfenes Leben, planlose Arbeiten, ausschweifendes Lesen, zerstörten in ihm, was ihm als sicher, in sich und für's Leben, gegolten hatte: und wies ihn ganz von Neuem an seine Kraft. In diesem Kampfe lernte er also, sich besinnen, und willig auf das verzichten, was Menschen und Umstände in ihn gelegt hatten: und so stellte er zuerst unter unseren Stämmen, das Philsophiren an, und wollte auch für seine Zeit, Philosoph sein. Er munterte auf, überhaupt seine geistige Kraft, das Aufmerken, Ueberlegen, das Thätige, das Schaffende, zu gebrauchen: denn das Denken war ja

in einem angeblichen Glauben fast untergegangen, und konnte sich auch aus den zerschlagenen Fesseln nicht erheben: dann zum Sichbesinnen auf das Ursprüngliche im Menschen. Doch war jene Zeit noch nicht reif zur Nachfrage tief hinein nach den Kräften und Schranken des menschlichen Wesens, und zu der Freiheit des Erkennens: die Kirche hatte Vieles vestgesetzt, von dem man mit großer Gefahr, und ohne Nutzen für die Welt, sich entfernt haben würde. Carteſius nahm zwar an, daß wir das Nöthigste, unmittelbar in unserem Bewußtsein hätten: aber dieses Nöthige, war ihm ein Uebersinnliches, ja, er fragte sogleich nur, nach dem Sitze eines gangbaren Gottesbegriffes im Gemüthe. Und sein Ausdruck, daß dieser Begriff von Gott uns gegeben und in uns gelegt wäre, welcher dem, damals Christlichen völlig angemeßen war, konnte leicht jenes Gute, welches in der Lehre lag, zerstören; so, das man das Bewußtsein Gottes für zufällig in uns, oder ein willkührliches und Gnadengeschenk nahm. Ferner wollte er um das Verhältniß des Geistigen zum Körperlichen, in der ganzen Welt, wißen: diese Begriffe, in so strenger Geschiedenheit, hatte die Christliche Lehre eingeführt. — Durch dieses Alles wurde Carteſius auf dem, kaum halben,

Wege

Wege zurückgehalten; und Folgendes war, was er von der Einkehr in sich, als ursprünglich menschliches Wissen, zurückgebracht hat. Jener gangbare Begriff Gottes, gemeinlich der von einem allervollkommensten Wesen genannt, soll in uns von Natur gelegt sein: so wurde kein Beweis für ihn zugelassen, weil er eben ein ursprünglicher Begriff wäre, für deßen Gültigkeit es eine unmittelbare Gewißheit gäbe. Noch anderes nahm er an, wofür es solche unmittelbare Gewißheit gäbe; nähmlich, Dasein der Körper und reiner Geister, und beider genaue Verbindung, und die Uebereinstimmung unserer Vorstellung mit der Welt: Nichts genau beschrieben und geordnet, und natürlich abgeleitet; Alles vielmehr, wie es die Umstände oder die gemeinen Annahmen gaben. Bisweilen leitete er die Gewißheit dieser Gegenstände, zweiten Ranges, von einer göttlichen Offenbarung ab: da sie doch dieselbe Unmittelbarkeit haben mußten, wie der Gottesbegriff.

Ist Cartesius hier überall, aus einem Fehler und einer Willkührlichkeit in ein Anderes dieser Art gefallen: so gehört ihm doch, außer jenem allgemeinen Antriebe, selbst zu denken, und in sich nachzufragen, nach dem Grunde des menschlichen Lebens; dieses Verdienst, daß er die Religion wieder in ihren Platz, als Lebensweis-

heit, einsetzen wollte, da sie damals nur Begriffsarbeit war, und den Gedanken an Gott an die Spitze des Lebens stellte, als etwas Ursprüngliches; wodurch doch in die Forschungen der Weisen wieder Tiefe und menschliches Interesse kam. Ueberhaupt aber, daß er das natürliche Bewußtsein, und weder Demonstration noch eine äußere Offenbarung, als den Sitz und Grund des Besten, gepriesen hat.

Die Cartesianische Schule hat nun zwei Arme: strenge Cartesianer, d. i. solche, welche die, von ihm aufgestellten Sätze, als das Wahre, nahmen, und nur mit geringfügigen Abänderungen, oder in ihrer genauen Ausführung, sie zusammenreimten; und solche, denen Cartesius nur den Antrieb gegeben hatte, zu philosophiren. Und diese arbeiteten zuerst, seine eigenen Willkührlichkeiten wegzuräumen. Aus diesen war der vielbesprochene Benedikt Spinoza: ein Mann, deßen Lehre, nicht nach dem Gebäude der Ethik, und den Buchstaben dieses Kunstwerkes, zu nehmen ist; sondern in deren Grundgedanken und Geiste, und so, daß man seine Absicht nicht aus den Augen verliert, den strengen Cartesianern entgegenzuwürken. Er ermahnte, tiefer in sich hineinzugehen; und sagte es voraus, man wer-

de zweierlei zuerst finden, was Jenen entgangen war: keine ursprüngliche Trennung besonderer Naturen, Geister und Körper, sondern Eine Kraft in der Welt, welche sich in geistigen und körperlichen Würksamkeiten und Gestalten, (wie noch vielleicht in vielen anderen, deren Vorstellung uns fehlte) ausdrückte. Sodann keinen vollkommensten Gott, wie Jene annahmen; sondern einen unendlichen: dieses drückte sowohl Seine Unvergleichbarkeit mit den weltlichen, besonders menschlichen, Gestalten aus, und, wie Sein Wesen nicht zu faßen und zu beschreiben ist; als Seine Nähe, und, wie Er die Welt begreift und hält. Ueber Sein Wesen aber, nicht nur für sich, sondern auch in dieser Beziehung auf die Welt, mochte Spinoza nicht gefragt haben. — Es machte aber dieser fortgehende Widerspruch gegen die Cartesianer, daß, wie er sich wenigstens geäußert hat, Spinoza selbst in der Entwickelung des natürlich Menschlichen stehen blieb. Er war blos auf jene Einheit der göttlichen Kraft gerichtet; und so kam er denn dahin, mit den Worten alle Einzelnheit in der Welt aufzuheben, zu einer Lehre, welche, sogar dem gesunden Sinne widersteht, auch ohne Widersprüche gar nicht behauptet werden konnte. Ferner, indem er gegen den Aberglauben jener Zei-

ten, der durch die Cartesianische Schule begünstigt wurde, und die Willkühr der Geister in der Welt, eiferte; und die Herrschaft des göttlichen Gesetzes und der Ordnung vertheidigte, redete er wohl zu auffallend und zu hart, über diese Nothwendigkeit der Dinge. Aber die sogenannte, mathematische Methode mußte viel dazu beitragen, daß seine einfachen Annahmen verdunkelt wurden, und die Ausdrücke eines großen Sinnes und einer freien und klaren Frömmigkeit übersehen. Hier sollte aus einem Begriffe, eine Lehre herausgesponnen werden, den die Willkühr geschaffen und gestempelt hatte; von der Begründung der Lehre im Gemüthe durfte zu Anfang gar nicht, höchstens in der Folge und gelegentlich, geredet werden: Dasjenige sollte in einer Reihe, und wie abhängig von einander, aufgeführt werden, was in uns, nebeneinander und gleich wichtig und würdig besteht, wie es auch, nach und nach uns in die Gedanken gebracht werde. So muß der Geist des Systems gewaltig, und die Hörer müßen sehr vorbereitet und offen sein, wenn die Lehre nicht misgedeutet werden soll, vielmehr das Gemüth berühren, und nicht geradezu als Begriffsspiel gelten soll. Obendrein war Spinoza genöthigt, den willkührlichen Sprachgebrauch sei-

ner Zeit aufzunehmen. Man könnte dennoch fragen, wie jene unschuldige Lehre, (denn die göttliche Kraft in der Welt, ist von dem rechtgläubigsten Menschen wohl Gott genannt worden: und gegen ihre Begründung im Unbegreiflichen und Ewigen, dem eigeutlichen göttlichen Wesen, hat Spinoza nicht nur Nichts gesprochen, er hat sogar dafür gestimmet) in eine so weitverbreitete Berüchtigkeit gekommen sei? obendrein, da es Keinem unter allen Feinden möglich war, nur etwas Gesundes gegen die Gesinnung des Urhebers aufzubringen. Allein diese kam wohl zuerst von seinem Widerspruche gegen Kirche und kirchliche Meinungen her, den er in seinem Leben gethan hatte: denn die Ethik, diesen Sitz seiner Lehren, welche erst nach seinem Tode allgemeiner gelesen wurde, verstand man nicht, und es ließ das alte böse Vorurtheil, Nichts als böse Dinge darin finden. — Zu jener mathematischen Methode mögen ihn wohl auch die Freunde des Baco Verulamius veranlaßt haben. Ihr Grundsatz war eben auch, daß der Mensch, mit seiner Erkenntniß und Würksamkeit, auf diese Welt angewiesen sei, (homo naturae minister et interpres) nur unterließ man es dort, ihm den Weg durch diese Geheimnisse der Welt zu zeigen: man zerstreuete ihn

im Gegentheile, indem man ihm aufgab, unvorbereitet, wie er war, in der Natur herumzufühlen (zu experimentiren). Und ihre Rede war, wie es für solchen Inhalt gehörte, nicht vestgehalten und nicht vesthaltend: herumschweifend, versuchend, andeutend, unbestimmt, anregend. Aber es hat diese Schule, (von dem auch abgesehen, was Baco, dieser Mann von seltener Beweglichkeit des Geistes und Feinheit des Sinnes, an Ahndungen und Vorschlägen, der Menschheit geschenkt hat) großes Verdienst um jene Zeit: sie gab ihrem Vaterlande eine bleibende Richtung in den menschlichen Kreis hinein, und würkte durch jenes auf die Gesammtheit. Zu ihr gehören, in einer langen Reihe, Männer, welche von der Erfahrung ihren Ausgang nahmen: aber dieses Streben hatte keinen sichern Anfang, keinen bestimmten Kreis, keine vestgehaltene Richtung.

Ehe wir nun zu den Bewegungen unter den Geistern fortgehen, deren Höchstes, Entscheidendes, in unsere Zeit gefallen zu sein scheint, und, welche mit dem Schicksale der Völker und Staaten allerdings gleichen Schritt gehalten haben: wollen wir noch eine seltene Erscheinung betrachten, den Deutschen, Leibnitz, in welchem, da er seinen Beruf vernachläßiget

hatte, in das Leben seiner Zeit einzugreifen, der wissenschaftliche Geist, wie einen Stillstand machte, und einen großen Rückblick that. Er gab der Nothwendigkeit nach, in gangbaren Formeln, ja auch mit gangbaren Sätzen, zu reden; und im Kampfe mit Schulen stellte er nur versuchend Etwas auf, was von deren Art wenigstens mit dem gesunden Sinne und den natürlichen Ansprüchen bestünde: (wir wollen nicht entscheiden, ob immer blos, in einer Bequemung seiner Lehre, nicht bisweilen einer seines Geistes zu geläufigen Vorstellungen) dazu kam die unselige Zerstreutheit in gelehrten und bürgerlichen, von ihm würklich nicht recht zusammengehaltenen, Geschäften; deren Grund eben so sehr in dem Streben, weiter und weiter die Welt zu durchdringen, als in einer unverkennbaren Eitelkeit war. Er kannte und liebte alle Bestrebungen von philosophischer Gestalt, welche vor ihm, in seinem und in fremden Völkern sich hervorgethan hatten; die versteckteften Gedanken, verflogene Blätter fand er auf, und die verzogenste oder die verwischte Schrift schreckte ihn nicht ab: und er suchte darin nicht sowohl geschichtliche Aufklärungen, als einen Gebrauch für das menschliche Leben. Der Gedanke schwebt ihm aber vor, wiewohl er ihm nicht Raum ge-

ben mag: daß das Streben aus der Welt hinaus, und das Beschreiben dieser Gegenstände drüben und droben, sei es mit dem Verstande, oder mit der Einbildungskraft, doch für den Menschen nicht sei, vielmehr seine eigentliche Bestimmung, das gute Leben in der Welt; und daß, was dieses verlange, ihm in's Bewußtsein gelegt sei. Auch hat ihm die Religion aufgehört, Lehre zu sein. Aber die Philosophie ist ihm noch, den gangbaren Vorstellungen nach, die höchste Wissenschaft; dem Gegenstande nach, und, weil unter sie alle andere Wissenschaften untergeordnet werden sollten.

Das sogenannte, (meistens auch unrichtig dargestellte) Lehrgebäude des Leibnitz, erhielt durch Wolf, Haltung und Bevestigung durch Schrift und Schule; und es kann als Strafe für Leibnitzens Eitelkeit gelten, daß Er an die Spitze von denen gestellt wurde, durch welche der wissenschaftliche Geist in unserem gesammten Welttheile sich mehr und mehr verschlechterte: denn, was in diesem Jahrhunderte bei anderen Völkern sich in anderer, wiewohl gleich schlechter Art äußerte, war fast Nichts, als Gegenstrebung gegen unseren verschlechterten Geist. Das Fragen und Forschen zog sich immer mehr

vom Leben ab, und wurde nur für Müßige ein Zeitvertreib; das Leben gieng seinen Weg für sich, ohne bewußtes Gesetz, auch unbekümmert um alle Gebote, nach dem Menschensinne, wie dieser sich nun in Einem zufällig gebildet hatte. Und für jenes Forschen gab es keine bestimmte und sichere Richtung; und fast Alles zog sich in das Ueberweltliche hinaus. Das hatte aber darin seinen Grund, daß die Philosophie untergegangen war, und es keine Sorge mehr für die natürliche Entwickelung des Menschen gab. Wie nun der gehemmte Geist der Völker durch seine Schranken im Bürgerlichen brach; da zeigte sich auch dem wissenschaftlichen Leben die Freiheit. Was aber sonst Philosophie genannt wurde: das trat in Kant, als Kritik des menschlichen Vermögens auf.

Kant's Unternehmung, sammt dem Lehrgebäude, welches er dabei aufstellte, sind die merkwürdigsten Erscheinungen in dieser ganzen Geschichte. In jener soviel Menschliches, überraschend schön und herrlich in einer Schule jener Zeit; und bei ihr soviel Verdienst um die kommende Welt. In diesem soviel Zusammengelesenes und Zusammengeschweißtes; soviele Unbestimmtheit, soviel roher Stoff, für welchen wes-

der der Verstand sichere Hand hat, noch ein menschliches Interesse in uns spricht. Hat man, (und dieses ist ja die gewöhnliche Vorstellung von Kant's Bemühungen) bloß auf dieses sein Lehrgebäude gesehen: so muß man ihn freilich wohl schon außer Würksamkeit, und seine Sache für abgethan, erklären. Nur hat er, auch nur von dieser Seite angesehen, Verachtung und Hohn nicht verdient: wie überhaupt Keiner, der nur mit Ernst und reinem Sinne ein Werk unternimmt; besonders aber, wenn es mit Kant's unternehmendem, weitsehendem, durchdringendem Geiste geschieht. Aber von diesem Theile seiner Arbeit ist er nicht zu beurtheilen: er hat vielmehr einen Geist in unserem wissenschaftlichen Streben angeregt, der, wie er endlich die Besseren auf den rechten Standpunkt für das Leben, sicher stellen wird, in ihnen auch immer weiter in das Geschlecht eindringen. Doch hat hierzu, daß solch ein Geist durch Kant angeregt wurde, auch jene schlechtere Seite Einiges gethan: denn damals lockte das Fremdartigste die Menschen am meisten an, sie kamen zu ihm, es strengte sie anfangs an, ihm auf seinen Wegen zu folgen, sie wurden vestgehalten und wurden beunruhigt und angespannt: endlich war das Willkührliche darin den Tüchtigeren doch zu

auffallend, sie schieden das Zufällige vom Wesentlichen. Welches war nun jener bessere Geist, welchen Kant unter uns anregte? Es war das Bewußtsein, das neu erwachte, und eben daher lebendigste, Bewußtsein: daß man doch darnach bei allem seinen Forschen zu fragen habe, was eigentlich das menschliche Leben angehe? und, daß man sich hiervon nicht zu entfernen habe; daß, was für jenes menschliche Leben nöthig sei, der Mensch ja in sich haben müsse: daß wir für die Welt, als ihre Bürger, geworden seien, und keinen Sinn für die Dinge außer ihr hätten; auch der Gedanke an Gott, in dieser Nähe sein müsse, und das ganze Leben begründen; und, daß die Religion, nur Weisheit des Lebens sei. Diese reinen und frommen Gedanken, welche wir immer in den Besten ihrer Zeiten wieder angetroffen haben, regten sich auch in Kant; ja er hat sie nicht nur alle klar ausgesprochen, und hat gern bei ihnen weilen wollen, auch auf die Gefahr, unter den Weisen jener Zeit bürgerlich und schwatzhaft zu erscheinen: es ist sogar seine ganze Bestrebung von ihnen ausgegangen; und dieses ist sein Verdienst und sein Ruhm für alle Zeiten. Hier war also wieder das ursprüngliche Bewußtsein, Grund des Lebens, Sitz der erhaltenden Gedanken;

aber nicht, wie bei den Platonikern und neulich beim Carteſius, Sitz des Ueberſinnlichen: auch der Gedanke Gottes wurde hier aus einem Begriffe von ihm, eine Beziehung unſeres Lebens auf Gott. Dennoch mußte Kant ſelbſt neue Schwärmer hervorrufen; ſie fußten auf einige ſeiner Zerſtörungen, und hielten ſich an die Gewißheit, welche unmittelbar mit dem Leben gegeben wäre; aber ſie wollten eine ſolche Gewißheit von himmliſchen Dingen, und von dieſen, meinten ſie, träten immer, ſtärkere oder ſchwächere, Strahlen in das Gemüth ein.

Aber, was nun die eigene Ausführung anlangt: ſo fehlte es ihm ohne Zweifel wohl, für die Auffindung und Entwickelung der natürlichen, menſchlichen Kraft und Richtung, an der Freiheit des Geiſtes und Sinnes. Mit den Aufklärern ſeiner Zeit warf er ſich vor einer ſogenannten Moralität nieder; von der er nie, weder von ihrem Geſetze, noch von ihren Erſcheinungen, deutliche Vorſtellungen gegeben hat. Der Menſch, ſagte er in ſokratiſcher Art, ſolle nur ein ſittlichguter, und ein guter Bürger werden; hierzu habe er allein, Anlage und ein Urwiſſen, und dieſes Sitteugeſetz habe den Gedanken an Gott in ſich, ſo, daß es das Göttliche ſei, von welchem der Gott über der Welt ers

schlossen würde. Er hatte sich also nicht zu dem Gedanken des gesammten, veredelten und geordneten Lebens erhoben, zu dem das Element im ursprünglichen Bewußtsein wäre, und, welches ohne den Gedanken an Gott nicht bestehen könnte. Er hat das Nöthige dieses Gedankens zum Leben, bei Weitem nicht genug heraufgezogen und vestzestellt, so daß man ihn gar nicht für eine zufällige Beigabe ansehen konnte; daß sich der tugendhafte Mensch, als des Göttlichen theilhaftig ansehen mußte, und nicht anders konnte, als durch Gott die Erfüllung des Sittengesetzes erwarten. — Im Uebrigen, was er aufstellte, war das Beste nur Annahme: und so mußte er es auch erfahren, daß man es hin und wieder geradezu von der Hand wies. Um dann die Anlage des Menschen für die Erfahrung zu zeigen, gieng er nicht uranfänglich in dessen innerstes Leben und Treiben ein; er begann die Sache auf dem entgegengesetzten Wege. Er las zusammen, was die sogenannten Metaphysiker, als die menschliche Erkenntniß niedergelegt hatten; und bemühete sich, entweder diese mit der von ihm angenommenen, natürlichen Richtung des Menschen irgendwie zusammenzureimeu oder an ihr anzuhängen, oder zu zeigen, wie sich der Menschengeist auf diese Wege

habe verirren können. So wies er Raum und Zeit, (berüchtigte Gegenstände unter den Metaphysikern, welche von ihnen, sowohl für sich, als in ihrem Verhältnisse zu den Dingen in ihnen, zu reden gewohnt waren,) als bloße Bedingungen unseres Sinnes nach, nicht Gegenstände außer uns: wiewohl hierdurch weder jene Fragen abgeschnitten wurden, noch das Wesen jener Vorstellungen genau bestimmt; oder es wurde dieses verfehlt, wenn man darin die vereinzelnde Natur des Menschen fand, wo sich vielmehr sein vereinigendes Vermögen offenbart. Statt angeborner Idee'n, (er konnte das Sittengesetz allein so nennen) wies er Kategorien in uns nach, wie Aristoteles zum Behuf der Darstellung, allgemeinste Begriffe aufgezählt hatte: Kant aber nannte so, nothwendige Vorstellungsarten, in welchen der Mensch alles Dargebotene aufnähme und bearbeitete. Und so führte er seine Sache fort: und möge dieses Gerüste, nebst den darinn aufgebauten Lehren, immerhin unter den Menschen untergegangen sein! Das war aber noch die Sünde dieser Lehre, daß sie das menschliche Bewußtsein nicht nur nicht entwickelte, sondern Vieles geradezu daraus verdrängte: denn sie nahm in ihrer Ausführung dem Menschen allen sicheren Stand in der Welt.

Seine Schüler, und Vieles überhaupt, was nach ihm sich Philosoph genannt hat, übergeht unsere Erzählung natürlicherweise: sofern diese seine schlechte Seite nur bearbeiteten, und tausendmal in demselben Style, und mit demselben Anstriche, und immer für die Vergessenheit, jene sogenannte, Kantische Lehre wieder aufführten; oder wenn sie die Kritik umsonst vernommen hatten, und nur eilten, den Riß, welchen diese in die Arbeiten der Menschen gemacht hatte, wieder auszufüllen, und die alte luftige Reise wieder mit ihnen anzutreten. Wir wollen nur vier Erscheinungen betrachten, weil sie die Richtungen der Zeitgenossen einschließen, derer auch, welche sich zu keinem dieser Namen bekannten: zwei, aus der Kantischen Schule hervorgegangen, Fichte und Schelling; zwei, unabhängig von jener, neben Kant's Unternehmungen entstanden, Jacobi und Schleiermacher.

Jene beiden Lehren sind offenbar Mischungen aus der alten, richtungslosen Zeit, und dem Zeitalter der Kritik. Beide bekennen, daß sie unsere Hand fassen, um uns den Weg aus uns selbst heraus in die Welt zu führen, sie geben uns Annahmen des natürlichen Bewußtseins, als Anfangspunkt; aber sie stellen uns nicht in

die rechte Mitte, an das Herz, unseres Lebens; sie machen oder lassen uns noch abtrünnig von der weltlichen Bestimmung, und überhaupt gleichgültig gegen das, was unser Leben fordert, wenn es Fragen und Forschen gilt. Fichte verschmähete seinen Kreis, Schelling gieng über ihn hinaus: jener setzte an die Stelle der Welt Vorstellungen, deren Grund doch in dieser Welt war; dieser führte in das Unbekannte, Gott und seine Urthätigkeiten, das ein, was ihm die Einbildungskraft, vom Irdischen genährt, zuführte. Beide nahmen zum Anfange, als einen Gegenstand der Frage an, was im menschlichen Bewußtsein vorausgesetzt wird: daß in unser geistiges Leben, Vorstellungen von den Außendingen treten.

Doch kann nur die Unkenntniß fragen, wodurch Fichte, bei solchen Verirrungen in der Ausführung, unter uns so groß geworden sei, und, was ihm und das Gedächtniß seines Namens, in diesem Alter der strebenden und versinkenden Größe, so heilig mache. Es ist jene Freiheit der Vernunft, der eigentliche Grund seines Wesens, mit welcher er die kühnsten Gedanken ergriff, und sie, trotz Allem in und außer sich, vollzog und ausführte; und, nur hierauf

deutend,

deutend, und, wie im Gegentheile der Mensch sich wegwerfe, auch die Trägeren faßte und anregte. Dieses war sein Grundsatz: was man durchaus, so viel man wüßte, in sich und durch sich selbst vollzöge, das könnte vielleicht noch getrübt sein, oder auch nur leeres Denken: aber es wäre doch unendlich über das erhaben, was vom Bestehenden oder dem Erscheinenden abhienge. Fichte folgte in seinen frühesten Bestrebungen der Fackel derer, welche in die lange, schwere Nacht zuerst hereingetreten waren, er suchte zwar bald eigene Wege, aber er ließ sich doch noch von jenem Scheine leiten, weil sein Sinn ihn nun einmal zu diesen Führern zog, nicht, weil es die Welt verlangte: aber nicht lange, so hielt er an, und schloß sich in sich ab, um alles Andere fortan unbekümmert. Dann rief er die Menschen in das Tiefste ihres Wesens hinein; aber er betrog sich selbst in diesem Streben, denn er befahl, das Nothwendige sammt dem Zufälligen zu vergeßen. Er beschrieb, wie das Denkende, aus sich selbst die Vorstellung einer Welt schaffe, und von dieser nach und nach alle einzelnen Richtungen und Stellen: da doch dieses Denken nur die Richtungen in der Welt zu welcher es gehört, wiedergiebt.

Vom Anfange an war Fichtens Einfluß ungeheuer auf sein Zeitalter: und damals schon war das Gute, welches sie brachte, außer jener siegenden Freiheit, neubelebter Sinn für die Begründung des Lebens durch Suchen und Forschen in sich, und Liebe zum geistigen Leben, und zu deßen Schätzen und Arbeiten. Aber die schlimmen Folgen, welche damals daneben giengen, waren, Zufälligkeiten abgerechnet, welche an seiner Person bemerkt und zuerst nachgebildet wurden: das Zurückziehen jenes Forschens vom Leben und Menschensinne. Wäre nicht der Kampf so hart gewesen, und hätte nicht Schelling eine heilsame Gegenwürkung hereingeführt: so würden wir aus jener Schule doch nur Scholastiker gewonnen haben. Aber Fichte schloß sich mehr und mehr dem Menschensinne wieder an; und, nach manchen Abänderungen, (unter denen allen sich doch der Widerspruch gegen das Dasein der Körperwelt erhielt) stand zuletzt dieses, als seine Lehre da. „Es soll der Geist, Gottes sich bewußt werden, deßen Offenbarung er ist. Dann lebt er in der Liebe Gottes, und nimmt Alles in der göttlichen Idee auf, d. i. sieht Alles in Gottes Geiste, nach dessen Plane mit der Welt, an; und macht sich zum Werkzeuge dieser Idee unter den Menschen. „Diese Erhebung

des Lebens und diese Vermenschlichung der Religion; mit Fichtens Strenge und Würde ausgesprochen; sammt jener Weltbesiegenden Freiheit, der nunmehr ein sicherer Anhalt an ein unsichtbares Gut gegeben war: diese haben Alles in seinen Kreisen ergriffen, und auch wohl herrliche Früchte getragen in der jüngsten Zeit. Und wird nur dieser Kern der Lehre erhalten und gepflegt; so mag das Zufällige, ja das Nichtmenschliche, daran immerhin zu ihm in das Grab gelegt werden, wie auch die Kunst in diesem, unter allen Völkern einzig sei. Aber in jenem hat Fichte Unsterbliches gewürkt; und gewiß wird alle Nachwelt an seinem starken und edlem Geiste sich hinaufbilden, und vor seiner Größe sich beugen.

Gegen jene Zurückgezogenheit und Leerheit der ältesten Fichte'schen Schule, stand Schelling in ihr selbst auf; und, wie wir es schon sagten, er hat um die eigene Entwickelung Fichtens großes Verdienst. Die Welt zu erkennen, in welcher wir befangen sind, das erschien ihm, als die Bestimmung des Menschen: und hierzu ermahnte er, in sich zu gehen, und, aus dem ursprünglichen Wißen um die Einheit in der Welt, sich das Räthsel der Welt zu lösen. Aber er

verstand diese Einheit von einem Ueberweltlichen, dem einfachen, göttlichen Leben: und erneuerte alle Spiele der alten Weisen, das Ewige, als schaffend, und als Welt selbst, vorzustellen. Die Lehre ist daher noch nicht durchgeführt: wer es unternimmt, hat die Aufgabe, alle jene verschiedenen Vorstellungen, alter und neuer Zeit, zusammenzureimen und zu fügen. Und ist es nicht zu leugnen, daß sie das Spielen der Einbildungskraft gefördert hat, und der Leerheit Ansprüche gegeben; so hat sie doch, auf eine andere Weise, als die Fichte'sche, Großes in ihrer Zeit gewürkt; auch davon abgesehen, daß sie jene Gegenwürkung gegen Fichtens frühere Jünger gab, und von dem zufälligen Guten, welches Schelling aussprach und anregte. Denn sie richtete die Menschen auf die Welt, und auf den Weg aus ihnen heraus in die Welt, statt des alten Versuchens und Buchstabierens in den Erscheinungen herum: und sie versuchte sie durch alle Richtungen des geistigen Lebens. Doch, wenn einige Schüler und Freunde von ihr, Fichtens mit Hohn gedenken, und ihm die ewige Vergeßenheit ankündigen: so verrathen sie meistens, daß sie von deßen letzten Arbeiten gar nicht Kenntniß gewonnen haben. Fichtens Lehre ist zur Zeit noch weit eher ein Gearbeitetes und

Ganzes: und hat bisher auch im Menschenleben noch edlere Früchte getragen, als die, eben beschriebene.

Hier sehen wir nun schon jene Reife des Zeitalters, welche wir oben gepriesen haben. In diesen Lehren allen, steht dieses obenan: daß der Mensch in sich fragen müße, wo er ein Urwißen habe, das ihm die Richtung im Leben gebe; und, daß hier auch der Gedanke Gottes zu finden sei, und, daß die Religion, Nichts sei als die rechte Beziehung des gesammten Lebens auf Gott. Aber diese Philosophen haben nicht das ganze natürliche Bewußtsein gefunden und entwickelt: sie haben auch noch die menschlichen Schranken überflogen, selbst mit jenem Bewußtsein, und mit dem sogar, was würklich in ihm gefunden wird. Und gegen dieses haben sich Jacobi und Schleiermacher von Neuem erhoben, wenn auch mit sehr ungleicher Kraft und verschiedenem Wesen. Jener ist der Mann des Gefühles: er fragt nicht in sich, er läßt Altes und Neues vor sich übergehen, und nach seinem Menschensinne nimmt er das auf, was für sein Leben etwa fromme; und dabei täuscht er sich oft, indem er in ganz entgegengesetzten Vorstellungen Dasselbe zu vernehmen meint,

und das Zufällige in sich für ursprünglich Nöthiges hält. Dieser aber ist unstreitig, während andere Namen und Lehren um ihn her, auf und nieder rauschen, vor denen kaum seine Stimme vernommen wird, der ächte Deutsche Philosoph, ohne Gleichen ernst, scharf und tief. Seine Lehre will Nichts als ein Leben für die Welt, deren Bürger wir seien, und, daß wir unsere Neigungen unter das allgemeine Leben unterordnen: und die Gottheit in diesem allgemeinen Leben anerkennen. Auch bei ihm sind die Beschränkungen, welche die Darstellung unter gewißen Umständen und für gewiße Zwecke gemacht hat, aufzuheben, und die Lehre in seinem Sinne zu vollenden.

Dem Zeitalter ist doch nun die Richtung in die Menschenbrust hineingegeben, und die menschliche Bestimmung deutlich vorgestellt: und die Aussicht für kommende Geschlechter ist doch in der That groß, wenn man jene Arbeiten der Denkenden im Volke betrachtet, und, wie, bei den Fortschritten, welche die Erziehung der Menschen, zur Besonnenheit, Natürlichkeit und Klarheit unter uns macht, das, von Jenen Gewonnene, bevestigt und für die Zukunft gesichert werden kann.

Nur mag sich das Zeitalter von jenen letzten, philosophischen Erregungen so erholen, daß es wieder die Lust zum Stoffe empfängt, und zur Strenge in der Verarbeitung von diesem, und selbst in der Arbeit in sich, und in der Darstellung. Denn dieses hängt seit jenen den Unsrigen an: Unfleiß, und unter dem Namen der Philosophie, Lebensklugheit; und die Darstellung ist bei uns, den Meisten, zur Hälfte, gemeine Rede, zur Hälfte Schwulst und Scheinen. Eben hierin ist jener, zuletzt Genannte, so einzig unter uns, und das rechte Muster Deutschen Fleißes; von welchem Fleiße wir, mit unseren leichten Sammlungen, so Viel reden, und so Wenig haben.

Und übersehen wir noch einmal diese Geschichte der Philosophie: so stellt sie sich als ein beständiges Hineinstreben in die natürlichen Grenzen menschlichen Denkens und Trachtens, dar; Vieles aber von dem, was ihren Namen gebraucht hat, als ein Zufälliges, (nicht ursprünglich Menschliches) in seinen Umständen Begreifliches, als ein Schwanken zwischen Träumerei und menschlichgesunden Leben. Es ist aber das Zeichen des gesundem Sinnes, daß die Menschen mit den höchsten und theuersten Fra-

gen auf ihr natürliches Bewußtsein verwiesen werden, nicht sowohl aus Mistrauen gegen das menschliche Vermögen, als, weil der Mensch das, was ihm zum Leben nöthig ist (dahin kamen ja aber jene Fragen dann, und hörten auf, müßige Gedanken zu sein) unmittelbar und zuerst haben muß. Doch, wie wir es schon gesagt haben, ist jenes Hinausstreben aus den menschlichen Kreisen, auch hier eingeschlichen. Man hat ein höheres Bewußtsein nachweisen wollen, und darin überweltliche Dinge: Einige hat vielleicht, nicht ein schon entschiedenes Streben dorthin, sondern das Geheimniß im Bewußtsein, welches für sie da war, und die Schwierigkeit der Entwickelung, zu solchen Ueberhebungen gebracht. Ja auch diejenigen, welche bei dem gemeinen Bewußtsein, oder dem, welches uns den Weg in dieser Welt zeigt, sich beruhigten: haben doch aus ihm noch einen bestimmten Pfad in das Ueberweltliche gefunden: bald, indem sie die rechte Annahme zu sehr verstärkten, daß die Stimme des Bewußtseins der Grund eines Beweises sei, bald, indem sie in dieser Stimme selbst, in derselben noch Andeutungen des Ewigen, neben dem Zeitlichen, fanden. Wie es die z. B. beschrieben, welche dem

Bewußtsein von der Einheit in der Welt, eine doppelte Bedeutung gaben.

Die Philosophie aber führt natürlicherweise zur Religion; aber, wie jene die menschlichen Schranken erkannt hat, so fügt sie sich mit dem Gedanken Gottes, also, daß die Philosophie diesen Gedanken als das Höchste im Gemüthe, anerkennt, und dieser sich an das Leben hingiebt, d. i. so Viel von Gott wißen will, als zum Leben nöthig sei: jene also fromm wird, und dieser weise.

Es hält uns Nichts mehr ab, das Menschenleben, unter dem Einfluße der Religion weiter zu betrachten.

Vierte Vorlesung.

Wir haben bisher den Menschen, nach seinem ursprünglichen Bewußtsein kennen zu lernen gesucht; welches ihm als Führer seiner Kraft beigegeben worden ist. Noch ist Einiges über diese seine Kraft zu sagen: dann aber jene Leistung zu verfolgen; oder das Menschenleben darzustellen, wie es, unter dem Einflusse der Religion, durch alle seine Richtungen und Bahnen hingehe.

Jene doppelte, ursprüngliche Richtung alles Lebens, das Leidendliche und das Thätige, oder Insichgezogene und Aussichdrängende; steht sich zwar im Menschen ganz gleich, und eben darum ist der Mensch ein Ganzes, das sich dem großen Ganzen gegenüberstellt. Doch giebt es, bei der Gleichheit der Kraft beider, einen Vorrang, ein beständiges Früherwürken, des Zweiten: dieses bedingt den Unterschied des weiblichen

Wesens vom Männlichen. Auch sind Zustände im Leben Aller, in denen Eine von jenen Richtungen, in ihrer allgemeinen Bedeutung, vorherrschend ist: dieses giebt die Erscheinungen des Egoismus, (im allgemeinen, naturwissenschaftlichen, Sinne) und der Sympathie. In jenem Zustande nimmt sich das gesammte einzelne Leben zusammen, und begiebt sich, wie aller Thätigkeit, so alles Zusammenhanges mit der Außenwelt; und wiederholt sich nur seine früheren Bewegungen, mit schwachem Bewußtsein, weil eben das Thätige nur leise Berührungen hierzu giebt. Es ist dieses, der Zustand der Dumpfheit: und er wird, entweder durch außergewöhnliche Verstärkung des leidendlichen Strebens unserer Natur, oder durch außergewöhnliche Schwächung des thätigen, herbeigeführt. Im anderen Zustande treffen wir auf die Erscheinungen, von denen, seit einem halben Jahrhunderte, die Welt so voll ist, erzählend, staunend, erklärend, versuchend; die Erscheinungen des thierischen Magnetismus: und dieser Zustand wird ebenauch, entweder durch Schwächung des leidendlichen, oder durch Verstärkung des Thätigen, hervorgebracht. Dann ordnet sich diesem alles, in sich Gezogene, unter; und der Geist wird, so erscheint es, aus dem

Einzelwesen heraus, mit schwachem Selbstbewußtsein, durch die Welt getragen. Wohl mag der Mensch in diesem Zustande zu unbeschreiblich glänzender und weiter Aussicht in die Welt gelangen: wir wiederholen keine Beschreibung davon, und, wie er so in Verwandtes, nahe und fern, eindringe und auf es einwürkte; wir halten uns nur an die Möglichkeit des Allgemeinen in solch einem Zustande. Es ist in unserer Zeit mit mehr Sinne und Ernste als je, hiervon unter den Unsrigen gesprochen worden: und, wenn schon hier keine Wunder sind, sondern Alles zusammenhängend mit dem, was unsere Erkenntniß nothwendig voraussetzt; so sind doch große und anziehende, ja übermenschliche, Erscheinungen hier; und, wer sie je für das Leben recht und würdig zu nützen verstünde, dem würde die Kunst herrliche Früchte tragen.

Im gewöhnlichen Zustande aber würken jene beiden Bestrebungen in einander und mit einander: und es wird so, (wie es schon im Anfange dieser Vorlesungen beschrieben worden ist,) ein Egoismus des gesammten menschlichen Wesens nothwendig. Der einzelne Mensch will ursprünglich, sich in diesem seinen einzelnen Wesen erhalten, wie jedes andere einzelne Wesen

in der Welt dieses ursprüngliche Streben hat; und das Thätige selbst arbeitet mit für diese Selbsterhaltung, solange es dem Leidendlichen gleichsteht. Die gröberen Hüllen sind für das Menschenwesen, Stoffe, Schaalen und Werkzeug: es ist also für jenen Trieb das Natürlichste, sich diese Stoffe zu erhalten, und die abgehenden zu ersetzen; er ist in seinem ersten Streben, Nahrungstrieb. Es geht ferner durch alle Bewegungen in den einzelnen Wesen, bis zu den feinsten, ein Erhaltungstrieb hin: Alles arbeitet in ihnen auch dahin, daß Nichts, was sie selbst in sich gethan und empfangen haben, verloren gehe. Beide werden zu einem Beschließen und Bewahren seiner Gesammtheit, und dessen, was in der Welt ihr nöthig, zu ihr gehörig, erscheint: Selbstliebe genannt. Aber, (wie dieses schon neulich genauer gesagt wurde,) es hat das Einzelne, um sich zu sichern, auch einen Selbsterweiterungstrieb: es verlangt Eigenthum in der Sinnenwelt, freilich ursprünglich nur, um sicher immer Stoffe zu haben, mit denen es sich ersetze.

Die Religion zieht nicht von diesen Trieben ab; sie bildet sie für ihren Zweck, daß der Mensch ein rechter Bürger der Welt und ein

Werkzeug Gottes werde: aus diesem Selbsterhaltungstriebe werden Rechte, und die Religion thut Pflichten hinzu. Das Recht und die Sittlichkeit, (welches Wort wir, mit den Meisten unserer Zeit, in einem etwas weiteren Sinne brauchen wollen, als es vordem geschah); diese sind die Verhältnisse des einzelnen Menschen zu den Anderen, wie sie durch die Religion bestimmt werden. Das Recht ist, der Anspruch auf die Achtung unserer Persönlichkeit; denn dieses Wort ist in diesem Felde einheimisch geworden, und bedeutet Alles, was wir als Eigenschaft des Einzelnen denken, vom Fürsichbestehen an; die Einzelnheit in ihrem strengsten Sinne. Man hat von dem Begriffe des Rechtes alles abzutrennen, was wir aus denjenigen Schulen in ihn zu legen gewohnt sind, welche nur an rohen, ungezügelten und unverklärten, Selbsterhaltungstrieb denken. Wir, die einzelnen Menschen, wenn wir uns von der Religion leiten lassen, verlangen, daß alle Anderen, nicht nur uns leben, und uns behaupten lassen und ernähren; sondern, daß sie uns auch in unserer Besonderheit, (da ja Nichts in der Welt dem Anderen völlig gleich ist) uns bis in das Geistige hinein entwickeln lassen, und in die Welt auf unsere Weise einwürken. Wir fordern dieses

von Allen um uns her; dieses ist unser Recht unter den Menschen: nothwendig aber ist damit das verbunden, daß wir denselben Anspruch allem Anderen gewähren. Bei jedem vernünftigen Anspruche, gestattet der Mensch nicht nur den Anderen dasselbe; er will, er fordert es sogar. — Hat aber die Religion auch hier schon ihre Spur eingedrückt; so wird das Leben doch erst, eigentlich durch sie, in der Sittlichkeit geweihet. Diese ist, dasjenige Verhalten im Leben unter den Menschen, welches von dem Gedanken ausgeht, daß wir, und alle einzelnen Menschen, doch nur Werkzeuge Gottes seien. Ihr Wesen ist also, Entfernung alles dessen in uns, was unsere gute Würksamkeit unter den Menschen hemmen oder trüben könnte; diese Würksamkeit selbst: und Achtung der fremden Persönlichkeit, insofern eine solche Würksamkeit bei ihr ist, und Unterstützung darin. Denn in diesem Sinne heißen wir Gottes Werkzeuge: weil wir nämlich diese gewisse Stelle in der göttlichen Weltordnung einnehmen, und auf unsere gewisse Weise seinen Plan mitausführen sollen. Die durchgängige Beziehung also auf das Würken für die Welt, und die entschiedene Beziehung auf Gott: diese Beiden unterscheiden die Sittlichkeit und das Recht. Doch scheidet

sie nur die Betrachtung: im Leben sind beide, und ihre Gewährung, immer beisammen. Denn das ist ja nicht das Recht des Menschen, daß er in seinen niederen Kräften, oder in seinem verwilderten Wesen, sich ausarbeite und damit tummele; sondern, daß sein ganzes Wesen sich natürlich entwickele und äußere: und dieses kann nicht ohne die Gedanken geschehen und bestehen, daß wir unter Gott und für die Welt daseien. Und es ist also dem Rechtssinne schon, gar nicht zuwider, daß Jemand, in seinem Kreise, eingeschränkt, oder in diese eingegriffen werde, damit er zur menschlichen Gesinnung gedrängt werde. Die Sittlichkeit zeigt uns aber drei Seiten: die Selbstreinigung, (Ascesis) die gute Würksamkeit, (Praxis) und die Ehre, welche wir dem Menschlichen in uns und in Anderen geben (Humanität). Ihr Grundsatz aber, von dem sie ausgeht, ist, daß der Mensch zum Thun und Würken, und nicht für den Genuß, dasei, (mag dieses nun allein und schlechthin gesetzt worden sein, oder in der elenden, unterhandelnden, Art, daß nebenbei, oder zur Hälfte, auch genossen werden solle): und, hat man sich nur über diese Begriffe verständigt, so kann Keiner dieses ernstlich in die Gedanken fassen. Ist das Genießen nicht, ein absichtliches Abhal-

ten

ten des Thätigen in uns, um den Eindruck in seiner Dauer zu verlängern? Aber dieser ist ja im rechten Leben nur der Stoff, welchen das Thätige zu bearbeiten sich drängt: und, was in unseren gesammten sinnlichen Lebenskreis, angenehm oder unangenehm, eingreift; das soll uns nur, eben auch als Stoff, oder als Anregung, für das Geistige erscheinen. Oder, soll man nicht auch den geistigen Genuß, der entweder im angeregten Unentwickelten des Gemüthes, oder in der Befriedigung unseres ganzen Menschen, seinen Grund hat, nicht anders ansehen, als dort nur, für einen Reiz, sich zu verständigen, und eine Anregung der geistigen Thätigkeit; hier nur für eine Folge und Aeußerung, bei welcher nur der Träge, betrachtend und sich ergötzend weilt? — Aber das ist der andere Grundsatz der Sittlichkeit, daß nur die, auf Gott bezogene, Würksamkeit ihr gefallen dürfe. Hier ist nicht die Rede gegen die eigennützige, wie auch ihre Gestalt und Art sei: wohl aber gegen die, welche in thatenreichen Zeiten und Völkern sich soviel zeigt, und so Viel gelten will, welche aus der halbvollendeten Bildung entspringt, und nur die Erhaltung der Persönlichkeit will; das Leben für die Ehre, wie man es nennt. Denn das ist dieses Leben, nicht die

kleinliche Bemühung um die Lobpreisung der Menge, oder das Aufsehen; sondern die Behauptung der Mannheit, welcher Alles untergeordnet werden müße; sogar, würde es nöthig, dieses Dasein geopfert, und Gottes Wille versäumt. In der Sittlichkeit ist diese Mannheit, nur ein Werkzeug Gottes für das Beste seiner Welt.

Das Leben des Einzelnen zerbricht einmal: wenn entweder die übergroße Stärke des Thätigen in ihm, oder die übergroße Schwäche des Leidendlichen, jenem den Sieg giebt. Der Tod ist allemal ein Sieg des Geistigen; in dieser gangbaren Bedeutung das Geistige genommen. Was hat nun der Mensch, mit diesen unendlichen Planen, diesem seinen Wünschen und Sehnen, darnach noch für Bahnen und Kreise zu erwarten? oder, was läßt ihn vielmehr sein tiefes und reiches, menschliches Leben, wenn er zu diesem sich gezogen und gebildet hat, erwarten? Es gehört für die Religion, ihm dieses zu zeigen: im entwickelten, menschlichen Bewußtsein muß er es finden, nicht in Ueberlieferungen und in Schlüßen aus willkührlich angenommenen Begriffen. Der Mensch erkennt, daß, auch das kürzeste, Leben schon einen Erfolg in unserem Innern, und in dessen Gestalt, habe, in dem

rechten und guten Leben aber ein eigener Stand-
punkt und eine entschiedene, eigene Würkungs-
weise sei: er erkennt ferner, weil nur eine solche
unendliche geistige Besonderheit in die unend-
liche Mannichfaltigkeit der Welt, Leben, Bedeu-
tung und Würde bringt, daß wir, mit dieser geisti-
gen Bestimmtheit, nothwendige Theile der göttli-
chen Weltordnung, in ihr gleichsam vestgewurzelt
seien. So können sich also die Thätigkeiten unseres
Lebens trennen, aber jener ihr gemeinsamer Erfolg,
unsere eigene Weise zu sein, muß im Reiche Gottes
bleiben. Zwar gewöhnen wir uns, als das Höchste
des Lebens, den Uebergang in das Sein, in die
Ewigkeit, zu denken, d. i. zum Aufhören als Ein-
zelnes. Dieses ist aber ein Rest morgenländischen,
leidendlichen Wesens und Träumens: menschlich
ist nur, das Unterordnen des Einzelnen unter
das Allgemeine; und, je reiner Du das Mensch-
liche in deiner besonderen Gestalt wiedergiebst,
desto höher stehst du in dem gebildeten Urtheile.
Eben so ist es ein menschlicher, guter, Gedanke,
der vom Wiedersehen. Nur nicht die Träume-
reien aus heidnischen und christlichen Zeiten, und
die thörichten Wünsche der Menschen: sondern
der Gedanke, daß die Einzelnen, welche für un-
sere Entwickelung und Würksamkeit nöthig seien,
allerdings nimmermehr von uns getrennt wer-

den; aber wir freilich, mit diesem getrübten Sinne, Solche nicht erkennen. Und so müßen wohl diese Gedanken in der frommen Gesinnung gestellt werden: und sie sind dann stärkend, weil sie uns noch weite Wege und ein großes Leben verheißen. Das aber muß immer neben ihnen bestehen, daß auch das gegenwärtige Leben seine Bestimmung für sich habe, und alle nöthige Stärkung und allen Trost: und, daß es Jedem, ganz verloren geht, der ihm die Hälfte seiner Bestimmung nehmen will.

Soviel von dem Allgemeinen, was die Religion in das Menschenleben giebt, mit dem zusammengenommen, was die erste Vorlesung beschrieb. Es ist nun unsere Absicht, die Richtungen und die Kreise darzustellen, welche dieses Menschenleben sich in Verschiedenen, in der Welt wählt: und, wie es sich, unter dem Einfluße der Religion, in ihnen bewegt. Im Allgemeinen soll der Mensch mit seinen Gedanken die Welt durchdringen: in dieser Formel läßt sich seine Bestimmung sehr wohl darstellen. So werden denn die Einzelnen unter ihnen den ersten Rang einnehmen, welche entweder das Gesetz der Dinge zu finden und es nachzudenken arbeiten, oder die Dinge selbst so darstellen, daß

das Gesetz in ihnen alsbald und völlig offenbar sei, oder einzelne Dinge so darstellen, daß sich wenigstens ein Gedanke in ihnen ausdrücke. Wir erkennen im Ersten, das Leben der Wissenschaft; in den beiden Andern die höhere und niedere, schöne Kunst. Dann giebt es aber Andere, welche die Dinge nur für den menschlichen Gebrauch zugänglicher und geschickter machen, (nützliche Kunst), oder für das Bedürfniß des niederen Lebens, (der Basis des Menschlichen) Stoffe bereiten, (Handwerk), oder diese nur herbeischaffen, zu der Gesellschaft und der Bereitung. (Diese letzte ist die sogenannte, producirende und conducirende Klasse. Denn entweder schaffen sie nur das schon fertige herbei: oder sie verstehen und üben es, die Natur im Erzeugen und Fertigen zu veranlaßen, und zu unterstützen, indem sie deren zufällige Hemmungen, in ihrem Kreise auf die Seite schaffen.)

Auf diese Begriffe läßt sich, wie es scheint, alles menschliche Treiben in der Welt, im gewöhnlichen Zustande nämlich, zurückführen: es hat sich aber in der neuen Welt ihnen allen ein wunderlich vieldeutiger Name an die Spitze gedrängt: die Gelehrsamkeit. In der alten

Zeit ist sie natürlicherweise nie aufgetreten; in Alexandria erschien eine Gestalt von ihr, und ähnliche unter Indiern und Chinesen, nachdem die goldene Zeit versunken und verklungen war: unter uns hat die scholastische Zeit eine andere hervorgebracht. Wir haben Beide neben einander beibehalten: aber das Zeitalter der Wissenschaft hat auch sie gewonnen; und sie werden sich von dem Nichtmenschlichen immer mehr entkleiden, und in den übrigen Theilen sich zur Wissenschaft veredeln. Es war nähmlich einst die Gelehrsamkeit, das Bewachen der Schriftschätze einer untergegangenen Welt, und, soviel sich von den Hülfsmitteln zum Verständniße erhalten hatte: dann aber war sie eine Gedächtnißmühe und Verstandesbeschäftigung, außer aller Verbindung mit dem Leben. Denn dieses galt eben als Vorzug der Gelehrsamkeit, daß man bei ihr Alles gleich wohl, gut und schlecht, segnend und verderblich, selig und elend, sein konnte. Dieses nun muß aus dem Geschlechte verschwinden, wie es den Ernst im Leben begriffen hat: jene Schätze aber müßen, als einer jener Stoffe angesehen werden, welche die niedrigste Klasse, nur herbeischafft, der Handwerker nur für das gemeine Bedürfniß bereitet, die nützliche Kunst reinigt und zurüstet; aber die Wissenschaft, in dem dort

lebenden Geiste, begreift, mag sie nun sich auf den Geist der menschlichen Rede richten, oder auf den Geist alter Völker, Staaten und großer Menschen: endlich die schöne Kunst für menschlichen Sinn bereitet und darstellt.

Es ist noch eine Erscheinung unter den Völkern unseres Stammes aufgetreten, jener, in Gebehrden und Ansprüchen, ganz entgegen; aber gleich verderblich: die nämlich des spielenden Geistes, welcher, in schlaffen Zeiten vorzüglich, sich in alle jene Kreise eindrängt. Die Thätigkeit ist nicht nur der Trägheit und dem Genießen entgegengesetzt, auch dem Spiele stellt sie sich gegenüber. In diesem ist die Verschmähung jedes Zweckes in und außer dem Menschen, der erreicht werden müßte; und diejenige Anwendung seiner, einzelnen oder gesammten Kraft, welche eben nöthig ist, damit der Mensch nicht ganz erstarre, oder doch nur, damit er ein leichtes Selbstgefühl von sich gewinne. Hierzu ist es am angemeßensten, kleine Bilder sich vorüberzuführen, und so schnell, oder in solcher Menge, daß der Geist für keines zur Theilnahme gelangen kann: und in allen jenen höheren Kreisen treiben sich noch jetzt solche Spiele herum. Ihr Leiter und Herr ist der niedere Witz: ein Durchlaufen

fremdartiger Bilder, und das Aufmerken auf die Aehnlichkeit an ihrer Oberfläche. Denn der höhere hat hier keinen Theil; welcher ein, bis zum Anschaulichen lebhaftes, Darstellen der Gegenstände in und außer uns ist.

Wir wollen nun jene Lebenskreise genauer durchsehen; und bei jedem es in die Augen faßen, was den Menschen zu ihm geschickt mache, und, wie er durch die Religion verklärt werde. Die Wissenschaft ist die Wiederholung der Gesetze der Welt durch und in uns; mag sie nun im Dargebotenen das Leben von ihnen zeigen, oder aus dem eigenen Geiste heraus sie entwickeln, der ja zur Welt gestimmt ist. Sie heißt, den Kreisen nach, in welchen sie das Weltgesetz aufsucht, Naturwissenschaft, Denkwissenschaft, Seelenwissenschaft, Sprachwissenschaft, Geschichtskunde. In dieser letzten wird nicht nur der Grund des Gegenwärtigen in der Vergangenheit aufgesucht; dieses ist kein wissenschaftliches Interesse, sondern nur eines des Verstandes für das gemeine Leben: vielmehr soll sich in der Geschichte unseres Geschlechtes, das menschliche Innere, im Drange unter Menschen und Umständen, und in und gegen sie hinein, zeigen; das Gesetz also dieses Zusammenstoßes des Geistigen unter ein-

ander, und des Innern und Aeußeren. Zugleich aber auch, da wir ja im Leben des gesammten Geschlechtes, Gottes Plan anerkennen; entwickelt die Geschichte, durch welche Alter das Geschlecht hindurchgehe, und, wie Alles zu seinem Endzwecke sich anlaße, stimme und fortgehe. Immer aber zeigt die Geschichte nur das im Leben der Menschen nach, was wir schon von uns selbst wißen, nur nicht so lebendig, leicht und sicher: am wenigsten aber giebt sie uns über unser Wesen und unsere Bestimmung, und einzelne Pflichten, Aufschlüße; diese liegen in uns selbst, und, wer sich hier, im Inneren, nicht begründet hat, dem zeigen sich draußen nichts denn vieldeutige Gestalten. Für die schon Unterrichteten ist es aber eine heitere Beschäftigung, nachzusehen, wie das Gute doch immer allgemein unter den Menschen gewesen sei; und, wie es doch immer den Sieg in der Welt behalte. Die Geschichtschreibung gehört in das Gebiet der höheren Kunst. — In jenen anderen Theilen der Wissenschaftlichkeit, giebt die Religion überall, die veste Richtung, das Sichere in ihrem Kreise, und den beständigen Zusammenhang mit dem gesammten Leben des Menschen: mit Einem Worte, sie giebt ihnen das Menschliche. Welcher Art sie aber seien? sieht man leicht. Für die Sprachwissen-

schaft gehört es, die Gesetze zu bestimmen, nach welchen der Menschengeist sich Ausdrücke für sein inneres Leben bildet, und nach denen das sinnliche Werkzeug hierfür, vornehmlich das eigentliche Redewerkzeug, im Verschiedenen sich bildet und richtet. Die Seelenwissenschaft geht auf die Gesetze aus, nach denen die Empfänglichkeit, und die unwillkührliche oder die gröbere Gegenwürkung gegen die sinnlichen Eindrücke, sich richtet. Denkwissenschaft, oder Verstandes- und Vernunftlehre, (denn man sollte diese zu jener erfinden und abhandeln) stellt die Gesetze auf, nach denen das einzelne, dem Gemüthe Gegebene, mit der Gesammtheit der Anderen, welche wir sonst aufgenommen haben, vereinigt wird, und mit der Ganzheit des menschlichen Wesens. Endlich die Naturwissenschaft: sucht das Gesetz, in dem das Leben des Außermenschlichen begründet ist; und sie hat viele Theile, nach der Verschiedenheit der Gegenstände, und deßen, was an ihnen betrachtet wird, und des Weges, welchen sie einschlägt. — Es ist aber in der Gesetzmäßigkeit, und der innigen Verbindung der weltlichen Dinge, ihre Ordnung begründet; das ist, es hat ein Jedes, in seiner Eigenthümlichkeit, den Platz und die Gestalt gegen die anderen, welche ihm gehören, damit der Zweck des Ganzen erreicht

wird. Und mit diesen Plätzen und Gestalten überhaupt, und im Verhältnisse zu einander, hat es die Zähl- und Meßwissenschaft zu thun: und hiermit ist ihr Verhältniß zu jenen Theilen schon angegeben. — Kann nun dieses, als der eigentliche Kreis der Wissenschaft gelten: was sollen uns die sogenannten Wissenschaften bedeuten, zu deren Erlernung wir angehalten werden, und, nach denen wir dermalen unsere Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft erhalten? Sie sind nur die Lehren von der Anwendung jener allgemeinen Wissenschaft, entweder überhaupt auf das äußere Leben der Menschen, oder auf bestehende bürgerliche Verfassung: wiewohl ihre Begriffe zum größern Theile sehr unbestimmt sind. So gilt die Gottesgelehrtheit, bald als die Aufdeckung des menschlichen Bewußtseins, bald als ein Theil jener Gelehrsamkeit, und zwar als die Kenntniß aller Gestalten der Christlichen Lehre, oder, als Theil der Geschichtskunde, als Kenntniß aller Darstellugen (mehr oder weniger verirrten) jenes Bewußtseins, vorzüglich in Beziehung auf den Gottesbegriff: bald auch, als die Anweisung, überhaupt für die Religion unter den Menschen zu würken. Gemeinlich aber in der verstärkten, zweiten Bedeutung, die Kenntniß von einer gewißen kirchlichen Anstalt in der

Christenheit, sammt der Anweisung, in dieser und für diese zu würken. Setzt man statt Religion, Recht, und statt kirchlicher, bürgerliche Anstalten; so hat man die mannichfachen Begriffe der Rechtswissenschaft, für die menschlichen und die bestehenden Verhältniße. Einfacher sind die anderen Begriffe geblieben. Bei allen müßen jene Theile, welche wir vorhin beschrieben, immer als die eigentliche, menschliche Wissenschaft bestehen: es müßen die Anwendungen, in der Folge der Zeiten, immer freier aus ihr herausgehen: von dem Zufälligen, oder den Beschränkungen des Menschengeistes, muß immer mehr zusammenbrechen.

Es giebt aber für die Wissenschaft und die schöne Kunst, eine gemeinsame Weihe: wenn auch der Sinn verschieden ist, welchen beide erfordern. Denn für diese gehört jener höhere Witz, für jene der Scharfsinn: dort wird die Lebendigkeit erfordert, in welcher alles Innerliche und Aeußerliche durch und durch sich darstelle und aneinanderreihe; hier die Deutlichkeit, in welcher an den vorgeführten Gestalten sich das zeige, worauf es uns ankommt. Jene Weihe aber für die schöne Kunst, nennen wir, mit einem erborgten Worte, welches wir wohl ersetzen könn-

ten, den Genius. Dem rechtmäßigen Gebrauche des Wortes nach, ist er, eine eingeborne Vertrautheit mit der Natur: die glückliche Bildung eines Menschenwesens, welche es auf das Gesetz der Welt leicht hinführt, und im Einzelnen leicht die Beziehung auf dieses merken läßt. Wir unterscheiden den Genius vom Instinkt: dieser ist ein natürlicher Zug, nicht zum Göttlichen in den Dingen, sondern zu dem, was unserer besonderen Natur verwandt, angemeßen ist, zusagt. Wir setzen dem Genius, das Talent entgegen: eine Empfänglichkeit, (keinen Zug) und eine Fähigkeit zu bearbeiten, aber für besondere Arten von Gegenständen, der äußeren und der inneren Welt. — Wie wir aber vorhin für die schöne Kunst, eine höhere und eine niedere Thätigkeit nachwiesen; von denen jene die Dinge so darstellt, daß das Gesetzmäßige dem Sinne, der sie betrachtet, sogleich entgegentritt, diese nur so, daß der Betrachtende über den Stoff weggehoben wird, und einen Gedanken faßt, welcher dort sich ausdrücke: so giebt es ein höheres und niederes Schöne, und ein, schlechthin und beziehungsweise, Erhabenes. In jenen beiden drückt sich für den Sinn, im dargestellten Mannichfachen, entweder nur Ein Gedanke aus, oder auch ein menschlicher Gedanke:

schon diejenige Darstellung ist schön, in welcher durch alle Gestalten und Bewegungen, ein Zusammenhang für Einen Gedanken erscheint; diejenige aber ist im höheren Sinne schön, in welcher sich ein großes Streben, ein Verschmähen und Wegwerfen des Zeitlichen gegen ein menschliches Gut, sich ausdrückt. Das Erhabene ist allemal verneinend: der menschliche Sinn wird von einem Gegenstande zurückgestoßen, damit er in sein innerstes Leben hineingehe, dort sich Rath und Deutung zu holen. Entweder wird also nur ein Gedanke gezeigt, welcher höher, als die gegenwärtige Verfassung des Betrachtenden, oder auch überhaupt, als der Betrachtende, ist: oder es wird der göttliche Rath und Plan, in der Erscheinungen der Welt und des Lebens, also Etwas über alle Vernunft, gezeigt.

Die Kunst ist entweder bildend oder darstellend: denn sie drückt jenes Gepräge entweder den Dingen selbst ein; oder sie nimmt einen gefügigeren Stoff, und stellt uns in diesem das Ding dar, und den Gedanken in ihm: mag nun dieser Stoff eine andere Masse sein, oder das allgemeine Mittel der Darstellung, die Sprache. Hat sie es mit Nachbildungen des Würklichen zu thun; so soll sie dieses idealisiren, das ist,

nicht aus seinem Platze herausheben, und zu einem solchen hinbringen, welcher uns würdiger scheine, oder bedeutender sei; aber auch nicht, in einem solchen Bilde darstellen, das leicht und wohlthuend für die Sinne sei: sondern in seinem eigentlichen Wesen wiedergeben, mit seinem eigenthümlichen Geiste verklären, so, daß die zufälligen Verdunkelungen, und die zufälligen Zerstreuungen hinweggenommen werden, und für den Sinn dasjenige verstärkt, was das Leben in einem matten Grunde zeigt, den nur einzelne Thätigkeiten heraufheben und erhellen. — Wir können diese Sätze jetzt liegen laßen; es entwickelt sich von selbst aus ihnen, welches der Stand der einzelnen Künste, und ihr Stoff und Zweck sei.

Die Religion aber ist, wie die Mutter aller edelen Kunst unter den Menschen, so überall und immer ihre Ernährerin; und nur aus dem Boden, den sie geweihet, und an ihrer Hand, gedeihet das Kunstwerk.

Sie läßt auch jene niederen Bestrebungen der Menschen nicht ohne Hülfe: sie giebt ihnen allen zuerst die Bescheidenheit und die Wahrheit und Rechtschaffenheit; dann den Zusammenhang

mit dem menschlichwürdigen Leben. Sie hat diesen Einfluß ja schon, wie sie, vielfältig umhüllt, in den Bekenntnißen und Gottesdiensten der Menschen lebt, wenn diese nur, nicht blos angelernte Formen sind: in ihrer Reinheit aber, würde sie das Leben, auch in seiner niedrigsten Stellung und Richtung, heiligen.

Wie nun der Mensch durch die Schule zur Reife für alle diese Bestrebungen gebracht werden solle? das stellt sich uns bald zu einem schönen Bilde zusammen; aber es ist leichter, im Allgemeinen gesagt zu werden, als unter den Menschen und für sie, und durch die Unzählbarkeit der Gegenstände ausgeführt; und die Zeit läßt davon noch Wenig zur Erfüllung bringen: doch hat sie den Keim des Besseren in sich. Niedere Schulen sollen Allen zusammen geben, was allgemein tüchtig, was zum Menschen unter Menschen, zum Bürger, was gesund, werkthätig, und der Theilnahme und Mittheilung fähig macht: nachdem die häusliche Erziehung die menschliche Stimme in dem Einzelnen zur Rede gebracht hat, und seine gesammte Kraft geweckt und gestärkt, seine Eigenthümlichkeit also auch, als des Einzelnen, und Eines von diesem Volke, entwickelt. Gelehrte und Kunstschulen

sollen

sollen für die sein, denen ein feinerer Sinn oder ein lebendigeres Wesen gegeben ist: in jenen sollen nur die Mittel gegeben werden, in den reichsten Stellen der Menschengeschichte, unter den Weisen alter und neuer Zeit, zu leben und zu suchen; und das Bedürfniß geweckt, wissenschaftlich zu forschen: und so ist freilich, in beiden Hinsichten, für diesen Abschnitt des Lebens die sogenannte classische Bildung die angemeßenste. Denn sie giebt uns die Kenntniß durchgearbeiteter Sprachen, und führt uns unter Helden und Bürger, und in allerlei Schulen ein; welche alle man gerade bei jenen Völkern allein trifft. Ueberall aber, wo eigentlich gelehrt werden soll; wird, wie es sich von selbst versteht, nur gezeigt, und die eigene Kraft dafür gewonnen und geleitet: nichts gegeben, eingezwängt, eingefüllt. In den Kunstschulen soll Beides, der Sinn für das Edle in den Erscheinungen, und das Darstellungsvermögen, das innere und äußere, freiere und gebundene, geweckt und geübt werden. Jene entlaßen aber die Vorbereiteten in die Hochschulen: und, sollen diese menschlichen Forderungen entsprechen, so müßen sie zuerst zu der eigentlichen Wissenschaft üben und leiten, (Stoffe zeigen, und den Geist aufregen); sodann für die jetzigen Berufe des Lebens rüsten,

welche entweder, die Bewahrung und Förderung, oder die Anwendung der Wissenschaft, sind. Immer also sollen sie blos ausrüsten, sich selbst in jeder Beziehung vollenden zu können: aber nicht für die Lebenszeit, mit einem wohlgefüllten Gedächtnisse, fertig machen. Das ist der beste Unterricht, welcher dem Schüler, dem wohlvorbereiteten nämlich, die meiste Angst und Arbeit macht, und für ein ganzes Leben zu thun giebt.

Für alle diese Zwecke aber ist die Zwanglosigkeit, im Leben und in der wissenschaftlichen Beschäftigung, allerdings die Bedingung: sie hat sich, unter dem Namen der akademischen Freiheit, aus der alten Zeit, wenn auch in einem weiteren Sinne, erhalten. Nur in dieser Zwanglosigkeit lernt der Mensch sich vertrauen, und greift sein Geschäft mit Liebe an; und nur in ihr theilt sich der Mensch dem Menschen, mit Geist und aus dem Herzen mit. Es ist bei ihr Nichts zu fürchten, wenn nur Diejenigen ihre Pflicht erkannten und übten, welche in das Leben einführten, und, wenn nur Klarheit in dem Begriffe dieser Freiheit ist: was aber Großes und Gutes von den vaterländischen Hochschulen gekommen ist, das hat sich nur in jener Freiheit

gebildet; besonders, da das Bestehende noch so arm und kahl ist. Denn, es ist nicht zu leugnen, daß vornehmlich in diesem Kreise, noch für die ersten Bedingungen Viel zu arbeiten ist. Soll es beßer werden; dann muß zuerst, die niedere Schule endlich einmal bei uns aufhören; es muß sich Alles mehr an einander schließen, beim Unterrichte nicht nur, sondern auch im täglichen Leben, es muß mehr Gegenseitiges, mehr Tausch, mehr Zusammenleben und Einwürken sein: wir müßen endlich für Wissenschaft und Menschlichkeit arbeiten wollen, nicht für beschränkte Kreise; für den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft, oder für Prüfungen und das tägliche Brod.

Es ist nun von vielen Stellen und Richtungen des Menschenlebens, aus unserem Standpunkte, genug geredet worden. Wir haben uns noch über das Christliche, und das eigentlich Bürgerliche, zu verständigen: diese Gegenstände, deren Wesentliches schon in das Bisherige eingegriffen hat, sollen in den beiden letzten Vorlesungen beschrieben werden.

Fünfte Vorlesung.

Es ist schon oft beschrieben worden, wie wundersam die Erscheinung des Christenthums, und sein Bestehen durch die Jahrhunderte hin, auch für den sei, welcher von dem Schicksale und der Würksamkeit seines Urhebers wegsehen wollte, und, wenn er bei dem Urtheile alles sein früheres Denken, Meinen und Annehmen von sich gethan hätte. Aus einem unscheinbaren Bunde, von der Dürftigkeit geschlossen, in einem rohen und verhärteten Volke; aus diesem ist zuerst eine Lehre hervorgetreten, deren Wort über die Erde flog, und in alle Völker faßte, und in alles Bestehende, in den Schulen und Staaten, eingriff, aber, während es der Form von diesem sich fügte, durch seinen Sinn und den inlebenden Geist es einriß: ja, in diesem selbst so reich war, daß sie eben so den Frommen aller Jahrhunderte Alles war, als sie den soge-

nannten Weisen Befriedigung, und neuen Stoff für ihr müssiges Denken gab. Und aus demselben bescheidenen Bunde wird eine Kirche, welche nur die Seelen lenken will, und würklich Alles beherrscht: denn dieses vermochten ihre Diener und Herolde, da sie zu rohen Völkern und ihren Beherrschern, sowohl weltliche Kenntniß und Gewandtheit, als Furcht und Hoffnung des Unsichtbaren, und einer ganzen, unendlichen Zukunft über den Tod hinaus, brachten. Aber, wenn auch jene Lehre verschwinden könnte, und, wenn auch diese Kirche vollends zusammenbräche; so wird doch immer der Name des Christlichen bestehen, und Jedem, der das menschliche Bedürfniß und jenes Christliche, wie es uranfänglich war, erkannt hat, wird es das Theuerste sein können, ihm anzugehören: ja, dann tritt vielleicht erst die rechte Bedeutung und Herrlichkeit des Christenthums heraus. Denn es hat, (und davon wollen wir ausgehen) es hat nicht eine neue Lehre, oder eine Wiederholung der alten, für jene Zeit und diese Völker, sein sollen, am wenigsten vom Unnennbaren in menschlichen Worten und in Begriffen aus dieser Welt reden; auch hat es nicht bloß durch gewisse Thatsachen oder Worte, irgend einen Geist verbreiten sollen: das Christenthum war, in seiner An-

lage, ein Bund für das allein Gewisse, Frömmigkeit und menschliche Tugend; und, wie der Sinn für das Ueberflüssige im Denken und Meinen geschwunden sein wird, und die alte Kraft und Tugend wieder lebendig werden, und wenn die Lust an der Verbrüderung für menschlichgute Zwecke, wieder wach geworden sein wird; dann wird auch dieser Bund wieder aufleben, und immer herrlichere Früchte bringen. Sein Ziel, und das worin er erlischt, ist, die heilige Gemeinschaft der Menschen: und in welcher Alles sich heiligt, was in sie eintritt, und von ihr berührt wird.

Ein solcher Gedanke und eine solche Erscheinung konnte freilich nur neben dem Mosaismus gedeihen: ihr Held und Urheber mußte ein Jude unter Juden auftreten. Denn das ist das Ausgezeichnete dieses Mosaismus, daß alle Lehre und alle gottesdienstliche Anstalt nur auf das Leben dort bezogen war, (wenn auch nur auf ein bürgerlichgutes, Volkerhaltendes, und verdumpfter oder verwilderter Menschen): für dessen Schicksale in diesem Gedanken aller Unterricht und Trost wäre. „Du sollst dieses thun; denn der Herr, dein Gott, hat es gesagt, und du gefällst ihm so. Und du sollst überall nicht

murren wider den Herrn, deinen Gott.“ Natürlich aber war also das Gute, nur das, ehrbarsein und verträglich mit den Menschen seines Stammes, und für die Ehre und den Besitz seines Volks besorgt; und für das äußerliche Wohl und Wehe war dieses nur der leitende Gedanke: sie kämen dem Menschen wegen verborgener oder offener Tugend und Sünde, oder durch Gottes Schöpfergewalt, wie sie ja jeder Urheber über sein Werk, sogar menschliche Väter über ihre Kinder, dort hatten. Alle Lehren aber, welche sonst über diesen Herrn ihren Gott, aufgestellt wurden, gaben blos angewöhnte Vorstellungen, auf den Mosaischen Gedanken angewendet, und sollten bei den Israeliten allen heidnischen Stoff verdrängen; und in den Gebräuchen sollte der Gedanke an Gott, den Mächtigen und ihren Herrn, ihnen immer gegenwärtig erhalten, und ihm rechtes Leben und alle Kraft gegeben werden, welche er haben mußte. Darum hielten auch die späteren Volkslehrer nur den allgemeinen Gedanken vest, und machten sich, in Lehren und Gebräuchen, die Aussicht immer freier: wenigstens sollten wohl die Propheten, Mosis Nachfolger, immerfort Lehre und Gebrauch, wenn sie nothwendig wären, für den eigentlichen Zweck des Mosaismus einrichten, für das

ehrbare und gute Beisammenleben. Fragen, wie sie späterhin zur Religion genommen wurden, hat Moses, weder aufgeworfen, noch beantwortet: und auch das spätere Judenthum ist im Gegensatze gegen alles Forschen nach dem Grunde der Dinge, welches von den Dingen, und ihrem weisen Gebrauche, abziehen könnte, und doch fruchtlos wäre. (Sirach 3, 21 f.)

Was wird nun das freieste und hellste Gemüth daraus gebildet haben? welche Gestalt nahmen diese Gedanken im Christlichen Plane an? Sie giengeu nunmehr auf eine reinmenschliche Verbindung, für ein Leben, im Bewußtsein Gottes geführt, der uns ja das Leben gegeben habe, damit wir es ihm weiheten: und vorerst sollte eine Gesellschaft von Propheten, von Menschen des heiligen Geistes, gestiftet worden, (wie vordem nur einzelne, von Zeit zu Zeit, aufgetreten waren) ein Bund zur Ausbreitung solcher guten Gesinnung, zur Erziehung des Menschengeschlechts für die Gemeine der Heiligen; und zu diesem gehörten alle Christen, vor der Vollendung jener Gemeine, eben, weil der Zweck für alle Welt, und, weil die Sache nur die allgemeine, menschliche war. Also gelehrt wurde nicht, am wenigsten von dem Unbegreifli-

chen: es wurde blos für alle Zeit, Zweierlei hingestellt, Solches, was die Menschen an ihre Verpflichtung, mit Christo zu würken, erinnern sollte, an den Bund, den sie Alle zusammen geschlossen hätten; sodann Etwas, an dem sich das Menschliche überall entwickeln konnte. Dieses war das Leben Christi, aus aller Welt und für alle Zeit, durch seine Wunder hervorgehoben, das ist, dadurch, daß es von allem Feindseligen unbezwungen blieb, selbst von dem Tode, (denn das ist ein großer und reicher Gedanke; und wir dürfen uns ihn nicht nehmen lassen); und wie dieses Leben so fromm zu Gott und so groß unter den Menschen war; und beides, so erhebend und so rührend für uns, jenes, als das Leben vom Lieblinge Gottes, dieses, als durch Menschen geplagt und gebrochen. Jener Bund hieß anfangs, die Kirche; der Zweck, der erreicht werden würde, wenn Alles gewonnen und jeder Feind bezwungen wäre, hieß das Reich Gottes auf Erden. Das Christenthum war also, der vermenschlichte Mosaismus: und auch darum konnte es sich nur unter Juden recht begründen, weil nur dort damals noch Eifer für göttliche Dinge war; also nur dort, sowohl Theilnahme, als Gegenwürkung sein konnte. Aber beides gehört ja zu einer solchen Begründung.

Keine Rede Christi, sogar die verdunkeltste, deutet auf etwas Anderes hin. Meinungen der Zeit und des damaligen Volkes, konnten immer stehen bleiben, wenn sie nur nicht Sinn und Seele verdarben; aber sie mußten nur, solange die Menschen diese Lehren, und überhaupt Lehren, behalten wollten, durch die sittliche Anmuth, Würde und Kraft der Christlichen Erscheinung immer mehr verklärt werden, so, daß sie Nichts schadeten, und auf die Hauptsache vorbereiteten. Alle fielen sie ja nothwendig, wenn der heilige Geist zu dem Menschen kam. So wurde es mit den besonderen Vorstellungen derer um Christum her, von der Messianischen Zeit. Sie wurden von Diesem selbst, nur flüchtig berührt, und, wo sie stehen bleiben mußten, mit seinem würklichen Leben, Wesen und seinem Sinne, in Verbindung gesetzt, und sittlicher gedeutet: das Schädliche mit Schärfe weggenommen. Aber für diejenigen, welche, schon verstehende Schüler Christi, noch nicht von jenen lassen wollten, trat Johannes in der Apokalypse auf; und stellte alle die alten Erwartungen und Weissagungen, als eine große Allegorie dar, in welcher das stille und große Würken ihres Meisters, die Wuth und Kraftlosigkeit der Feinde, endlich das rechte Reich Gottes

auf Erden, beschrieben worden wäre. — Anderen, entlegeneren Lehren rückten die ersten Verkündiger näher; litten es, daß jene bei ihnen gefunden wurden, kleideten ihre Rede in jene hinein: blos, um nicht zu verscheuchen, um Zutrauen zu gewinnen.

Aber von dem Eigentlichen dieser Verkündigung sahe man noch lange weg; es geschahe für dieses nicht Viel mehr, als eben nöthig war, daß der Bund nicht starb. Man wollte eine Lehre im Christenthume, und man hat Lehren aller Art darin gefunden: Andere hielten sich an den frommen Geist, der in Allem an sie sprach, was dorther kam, oder sie hielten auch wohl Etwas für den Christlichen Sinn, und ergriffen es allein, was nur jener Zeit angehörte. Für alle diese sind Paulus und Johannes, für jene die Quelle, für diese die leitenden Sterne. Die einflußreichsten der Pauliniſchen Gedanken, (wiewohl doch eigentlich, nur zufällige, und von ihm vermuthend nur ausgesprochen,) waren diese. Er mochte sich nicht an das kühne Unternehmen des Johannes hingeben, die alten, heiligen Weissagungen zu allegoriſiren; er getraute sich nur, die Erwartungen, welche durch diese aufgeregt waren, auf eine andere Zeit zu ver-

trösten. Er sagt, Christus werde allerdings leiblich wiederkommen, und die Welt vergehen; und ein neuer Schauplatz, für die guten und seligen Geister, aufgeschlagen werden. Hierdurch änderte sich zwar der ganze Christliche Gedanke nicht ab, daß die Menschen zum sittlichguten Vereine sich sammeln sollten; aber die Aussicht auf das Reich Gottes in dieser Welt, wurde verschlagen. Ja, (und dazu stimmte ganz das gekränkte Gefühl eines Mannes, der, für alle seine Arbeit und Mühe, so wenige, reine Freude gewinnen konnte) dadurch wurde dem Paulus dieses gegenwärtige Leben, zu einem Augenblicke der Prüfung und Vorbereitung; von welchem nur Reinheit des Herzens gefordert würde, welchem aber eine beständige Wehmuth, und ein unaussprechliches Sehnen nach den Freuden des kommenden Lebens, beiwohnte. Hier hatte der Christ, wie er sagte, doch wohl keine Statt, nicht Vaterland und Freund, keinen Besitz, keine Freude und keinen Schmerz, auch keine rechte Tugend: er habe hier nur zu warten, es müße ihn nur verlangen nach dem Unaussprechlichen; das Weltliche dürfe ihn nicht anrühren, und er dürfe sich nicht von ihm ergreifen und halten laßen. So ist denn Paulus, dieser Mann, der so durchaus frei von dem Allen war, wozu sich

solche Vorstellungen misbrauchen laßen, (denn in weßen Leben wäre mehr Würklichkeit und Kraft gewesen, und solche menschliche Tugend: und wen hätte es mehr gedrängt, für das erkannte Gute zu würken?) eben dieser, ist der Urheber jenes falschen Sinnes gewesen, den wir eben bezeichneten, des Unbegründeten, Leeren und Unstäten, der Unzufriedenheit mit dem Leben, der unverstandenen Wehmuth und Sehnsucht. Dazu kam, daß derselbe, im Kampfe mit dem Schlechten und Hoffärthigen um ihn her, den Gedanken auffallend stark ausgesprochen hatte, daß Alles sündhaft wäre; hieraus entstand unter den Christen, das Aufgeben sein selbst, die Verzweifelung an den Menschen: und, wer seine Reden bis zur Niederträchtigkeit herabstimmen konnte, der galt unter Vielen, in der alten und in der neuen Zeit, als der ächte Christ. — An allem Solchen hat Johannes weniger Schuld. Ihm war es wohl auch nicht wohl in seiner Zeit, und unter denen, welche seinen Helden und Herrn, und, den er über Alles geliebt hatte, schändeten: aber, darum hörte ihm die Erde nicht auf, Gottes Schauplatz zu sein, und der Mensch, ihr Fürst; nur ohne den Gedanken an Gott, nur außer Christo, war ihm Alles elend, und (wie er sich ausdrückt) mußte vergehen. Durch

das „Gottes Willen thun" verklärte sich der Mensch, daß er durch sein ganzes Leben auf Erden, eben so kräftig und würksam, als unbefleckt, dauern, und das Reich Gottts mit vorbereiten könnte: und für sich in das ewige Reich übergehen müßte.

Wie muß es den, welcher jene beiden Fürsten des Glaubens bedacht hat, Wunder nehmen, daß sich das Urtheil über sie so hat verkehren können? denn wir wißen, daß alle Christliche Schwärmerei vielmehr dem Johannes, als dem Paulus, angeschrieben wird. Bei diesem aber nährte sich nur die Schwärmerei derer, welche die Paulinische Weltverachtung mit zu ihm brachten: sonst hat man dort vielmehr Spitzfindigkeit und Schwingen zum Fluge in's Uebersinnliche, überhaut aber eine größere Regsamkeit, gewonnen.

In ernsteren, begründeteren, Gemüthern, welche zur Christlichen Anstalt übertraten, oder zu ihr gehörten, wurde indeß jene Unzufriedenheit nicht zur Weltverachtung: sie hat dann in vielen Zeiten, vornehmlich in roheren, das Größte hervorgebracht. Daß man sich gewöhnt hatte, einen Platz, ein Reich, über der Welt als unser Vaterland und Ziel, zu denken: daraus wurde

das Heilige, Fromme, Geistige, welches unter den Christen so hervorgeglänzt hat, und das Arbeiten und Dulden für Gestalten und die Seligkeit jener Welt. Bei jener Sinnesart konnten sie dem Leben der entwickelten Menschlichkeit sehr nahe kommen. Sie konnten es annehmen, daß das Aeußere und Einzelne hier um uns her, und, wie es den Sinnen gefällt und wohlthut, mit Einem Worte, das Weltliche, nicht dasjenige sei, wofür wir da sind: daß wir es zuerst von uns abhalten müßen, damit es uns nicht bethöre, das ist, daß wir besonnen sein, und in unserem Inneren nachfragen müßen. Daß ferner der Geist dagegen kämpfen müße, das ist, daß die Bedeutung der Erscheinungen gewonnen werden müße, und die anstrebende oder widerstrebende Neigung bezwungen: endlich der Gedanke an das Unendliche es verklären solle, nämlich, das Erscheinende auf das Allgemeine und Gottes Plan zu beziehen sei. Freilich wohl finden wir diese Christliche Geistigkeit selten, so durchdrungen und klar gedacht, in der Kirche: aber es wird, schon in der Ahndung solcher Gedanken, dem Menschen das Herz groß.

Eine Lehre, sagten wir vorhin, hat Christus nicht geben wollen: er hat weder, was für den

menschlichen Kreis nicht gehört und im Leben nicht frommt, Gott in seinem Wesen beschreiben wollen, und, was die Menschen sonst zu wißen gelüstet hat, während sie für ihre eigentliche Bestimmung feierten; noch von besonderen göttlichen Rathschlüssen erzählen, noch überhaupt blos für die Annahme gewißer Vorstellungen würken: auch seine Schüler haben es nicht gewollt. Aber, wie Er selbst, litten sie bei denen, welche zu ihnen traten, dieses Ueberflüßige, bis diese sich in die Christliche Gesinnung verklärt haben würden: wo es ja von selbst fallen und vergehen mußte. Ja, diese Schüler, (wie wir es vorhin schon sagten,) zeigten auch wohl bei sich die gangbaren Vorstellungen der alten und neuen Welt: um sich bei den Menschen Gehör für den Anfang zu verschaffen. Und aus diesem unbereiteten Stoffe, den Trümmern vieler alter Lehren, die nicht einmal bei den einzelnen Schriftstellern sich mit einander vertragen; aus diesen vornehmlich ist das sogenannte, Christliche Lehrgebäude entstanden. Andere Trümmern haben die Lehren der folgenden Jahrhunderte dazugegeben: und, wie es nun aufgestellt worden ist, durch die Formeln einer todten Sprache zusammengehalten, ist es von der Macht der Kirche bewacht worden, ein böser Geist hat darin gehauset,

hauſet, während Fromme, welche ſich ihm, (ſei es durch eine jugendliche Scheu vor dem anerkannt Heiligen und Geheimen, oder durch eine ſpätere Ergebung) nicht entfremden konnten, nur aus einzelnen Stellen deſſelben, oder aus dem Geiſte Chriſti für ihr Leben die Sicherheit nahmen. Im Anfange aber haben jene Nämlichen, Johannes und Paulus, den Stoff gegeben: Jeder für eine gewiße Schule. Jenem gefiel es, da er die Menſchen von der irdiſchen Erſcheinung Chriſti, und den Deutungen von ihrem Anfange und Ende, abziehen wollte, und auf das Himmliſche in ſeinem Leben und Würken hinwenden; die alte Lehre vom fleiſchgewordenen Worte Gottes, und von der geiſtigen Erneuerung der Welt durch daſſelbe, zu gebrauchen: dieſer dagegen bemühete ſich vornehmlich um den Ausgang jenes irdiſchen Lebens, und ſuchte dieſem, vor den Menſchen ſchlechten, Tode einen höheren Sinn zu verſchaffen. Hier bietet ſich ihm aber eine große Mannichfaltigkeit von Vorſtellungen dar, durch welche die einzelne herausgegriffene bei ihm ſich oft verwirrt: denn es lag in dieſem lebendigen und reichen Geiſte, in dem, was ihn einmal beſchäftigte, eine kleine Welt anzubauen, und das Jetzige immer für das Vornehmſte zu halten.

Auch ist es Paulus vorzüglich gewesen, durch welchen für die Christliche Lehre eine neue Sprache sich gebildet hat. Denn nur in der Kirche finden sich, in diesen Beziehungen, die Ausdrücke: Eitelkeit, Heiligkeit, Vergebung der Sünde, Glaube, Liebe, Gnade, Auswahl, heiliger Geist, Reich Gottes. „Die Welt ist im Eitelen", d. i. was aus ihr kommt, ist uns zu haben nicht nöthig, ja, es befriedigt uns nicht: sicher aber vergeht es bald. Alles ist hier Zeitliches: dieser Begriff entstand durch die Vermischung des Paulinischen, diese Zeit; und der Platonischen Zeit, wie sie der Ewigkeit entgegengesetzt wird, (daher von jenem seculare, von diesem temporale genannt). Ferner: Christi Erscheinung ist Gottes Werk; dieser will mit den Menschen wieder zu thun haben, er will eine neue Verbindung mit ihnen — er vergiebt ihnen die Sünden, insgesammt und den Einzelnen, wie sie zu Christo treten: denn nachher sündigt Keiner mehr. Dasselbe ist die Gnade Gottes: denn Gnade bedeutet Güte gegen Unwürdige, seien sie dieses äußerlich oder innerlich. Auswahl derer, an welche die Christliche Wohlthat kommen soll: denn es gab solche, welche uralte Ansprüche darauf zu haben meinten. Die Menschen sollen unberührt, das ist unbefleckt, im irdischen Leben sein: die-

ses ist ihre Heiligkeit. Alle fromme Gesinnung, weil sie dem Menschen, in sich und Anderen, Nichts beilegt und Nichts vertraut, aber an Gott sich hingiebt, und diesem die Ehre: heißt dem Paulus, der Glaube. Alles Zusammenhalten mit denen, welche Christo anhängen, heißt Liebe: sie ist dem Paulus und dem Johannes, Alles; aber diesem mehr, als Welt- und Gottesliebe, jenem als die, welche ein Reich Christi, ein Bei- und Ineinanderleben guter Menschen, möglich macht. Auf die neue Zeit war Allen in Israel ein edlerer Sinn verhießen worden, wie er vordem nur bei Priestern und Königen gewesen war: in dieser Beziehung, und von einem frommen und freien Sinne, nahm Paulus den Namen, heiliger Geist, oder Geist Gottes, (das ist, eingetretenes höheres, oder gar göttliches, Leben, an der Stelle des menschlichen Lebens: göttliche Seele, heiliger Lebensodem). Was ihm der Name: Reich Gottes, bedeutet habe; ist schon vorhin angegeben worden.

Sowie aber diese Anstalt, ihre Begründung und ihre Ausbreitung unter den Menschen, weniger durch ihren eigentlichen Gedanken, gefunden hat, als entweder durch diese Lehren, oder jenen Geist, sowohl den rechten, innersten,

als den zufälligen Sinn einiger Reden für jene Zeit, und aus ihr: eben so hat sich auch das Christliche in der Welt erhalten. Lebten die Menschen in seinem rechten Geiste, in Frömmigkeit und Liebe; so faßten sie zwar nicht ganz das auf, was die Anstalt hatte sein sollen: aber sie waren Christliche Menschen, und beförderten unbewußt den Gedanken von jener; sie waren Glieder eines Bundes für die menschlichen Güter, und arbeiteten für das Reich Gottes. Hielten sie sich an das Zufällige, an die Vorstellung von der allgemeinen und natürlichen Verderbtheit der Menschen, oder von dem Elende des Lebens und seiner Nichtigkeit; so, daß sie entweder nur jammerten und verzweifelten, oder dort nur nach übernatürlicher Hülfe seufzten, und Sühnen ersannen, hier zur Anschauung eines höheren Lichtes und ewiger Freuden sich bereiteten: so konnte damit wohl menschliche Kraft und Tugend bestehen, weun eine natürliche, gute Verfassung das Schwächende der Gefühle und Vorstellungen, oder ihr Verdrehendes, abhielt; sie konnte sogar, wie wir sahen, dadurch befördert werden. Aber die Gefahr des Träumens und Tappens war immer nahe und groß: und es sind aus diesen Stimmungen viele Schwärmereien hervorgegangen; Vielen hat sich dar-

über die Erde, unser Wohnplatz, in Nebel gehüllt, während der Himmel sich ihnen nicht aufthun wollte. Eben daher hieß dieses, Christliche Poesie, wenn man, statt das Irdische in das Himmlische sich verklären zu lassen, die Welt zusammenbrechen, und dem Menschen vor seinem Sinne und Gefühle verschwinden ließ, oder ihm erscheinen, was, wenn auch nur dem Namen nach, Göttliches war.

Doch sind beide Vorstellungsarten immer für ketzerisch gehalten worden; die gemeine Stimme hat unter den Christen immerfort, die Lehre für die Hauptsache gehalten, und jeder Theil der Kirche hat sie auf seine Art getrieben. Die Griechische Kirche: stolz auf den Ruhm der altgriechischen Schulen, und mit einer, darauf eingeübten, Sprache versehen, erhob Schulgezänk, und machte Schulbestimmungen und Lehrsätze. In der Abendländischen, ist vor und unter der Scholastik, (welche vielmehr philosophische Bestrebung sein wollte und in unserer Sache nichts änderte) bei Lehrbestimmungen beständiger Hinblick auf Kirche und Geistlichkeit: ganz dem alten Römischen, Herrscher- und Staatengeiste angemessen. Durch die Strenge, mit welcher die Kirche ihre Satzungen behauptete,

bildeten sich hier jene unerhörten Lehren aus: daß das Kennen und Nachsprechen gewisser Sätze von göttlichen Dingen, für ein anderes Leben zuträglich wäre, und von solchen Dingen zwar, welche der Mensch natürlicherweise nicht kenne, ja, für welche er keinen Sinn habe; und, daß diese ihm von Innen und Außen geoffenbart werden müßten, oder worden wären, und darauf blind und still anzunehmen. Denn in der ältesten, Christlichen Zeit, und in der Griechischen Kirche, war doch immer bei der Annahme und dem Bekenntnisse, auch des Unverständlichen, auf eine gewisse, menschliche Wichtigkeit gesehen worden; und Offenbarung hieß immer, Aufregung eines Göttlichen in uns, (unseres Geistes, oder des, uns eingebornen, Gedanken Gottes) für die Erkenntniß des Göttlichen. Aber, wie sich dieses im Abendlande verbildete: konnte der gesunde Mensch es bei sich erlangen, daß er nicht das Alles bei sich habe, was sein menschliches Leben fördere; da doch jedes Geschöpf, wie eine Regsamkeit, so einen gewissen Drang und Trieb, und Vorschrift seines Weges, bei sich hat? wie konnte es ihm entgehen, daß er gerade so Viel von dem, was droben ist, wissen sollte, als er eben für sein Leben nöthig hat: und, daß die todte Vorstellung weder ihm frommen könne,

noch auch dem Herren über ihm gefallen, dessen Stimme er ja nur im Bedürfnisse seines Lebens vernimmt; vielmehr, was kraftlos, unwürksam für das rechte menschliche Leben, oder undenkbar, oder ganz außer seinem Erkenntnißkreise, wäre, dieses nicht für ihn gehörte? (Daher der alte, von den Theologen bekämpfte aber nicht zu erstickende, Spruch: quae supra nos, nihil ad nos.) Und kann auch außer dir und in dir, eine göttliche Kraft eingreifen, schaffen und aufstellen; und kann sie dir, als göttliche, kund werden: welchen Gewinn kannst du in den irdischen Formen haben, die sie dir doch nur, von Gottes Wesen und Gedanken, geben könnte? Diejenigen unter den Christen, welche die, ihnen widerfahrenen, Offenbarungen, in Verzerrungen und Ausgelassenheit kundthaten, rasende und schandbare Menschen; waren doch immer von einem guten Gedanken ausgegangen: sie meinten, wer von Gott angerührt würde, der könnte weder in seiner gewöhnlichen Verfassung bleiben, noch könnte das Göttliche in gewöhnlichen, oder überhaupt in menschlichen Formen, sich aussprechen; und dieses fruchtete auch nicht, denn auf jede dieser Formen komme ja der Mensch nothwendig von selbst einmal in seinem Leben. Haben sich denn endlich jene Lehren insgesammt,

bei den Urhebern sowohl, als in der kirchlichen Ausbildung, nicht als Trümmern uralter menschlicher Lehren ausgewiesen, und giebt es einen Einklang und einen nothwendigen Zusammenhang von ihnen, hier oder da?

Wie aber jene kirchlichen Sätze vor menschlicher Erleuchtung und bei menschlicher Kraft nicht bestehen können; so wird es wohl eben sowenig die entgegengesetzte Lehre, welche sich mit dem Namen des Rationalismus gebrüstet hat, welches Namens sich jedoch in unseren Tagen eine gesunde, menschliche, Vorstellung angenommen hat. Als solcher galt nämlich ein schlechter Zusammenguß von Annahmen aus der Schulmetaphysik und der Christlichen Lehre: in welchem weder die menschliche Vernunft fassen und fußen konnte, noch das Herz der Menschen aus dem Volke ergriffen wurde, (wie es doch hin und wieder bei der kirchlichen Lehre war), ja, nicht einmal der Verstand viele bearbeitete Begriffe und vielen Zusammenhang der Vorstellungen fand. Es ist jetzt nicht mehr an der Zeit, über die Aufklärungen der Gottesgelehrten zu klagen: aber wir wissen, was sie uns Allen selbst, und unserem Volke, gethan haben. Sie haben solche Verständige gemacht, nicht nur,

welche ihr Herz, das ist, das menschliche Bedürfniß, nicht befragten, sondern auch, welche dieses zerstörten; und, was ist jener ihr Verstand? Ein Zusammenreimen der Dinge mit sich, dem einzelnen Menschen, wie man nun gerade geworden ist; oder ein Zusammenhalten und Klügeln für äußerlichen Vortheil oder das bürgerliche Leben: oder gar die Ehre, gegen Alles meinen und reden zu können. Sind etwa im Geschichtlichen große Aufhellungen durch diese geworden? Wir wissen, daß der beste Theil von solchen Entdeckungen von den Ernsteren und Tieferen alter Zeiten, genommen war, deren Namen man übrigens selten genannt hat: von dem Uebrigen aber, das Meiste von unseren Nachkommen wieder fortzuschaffen und zu vergessen ist, vorzüglich, da der Grund von Allem nur die Nichtachtung Christi, der Klugheitsdünkel, die innerliche Unentschiedenheit, das Bemühen, Alles für das niedere Leben zu gewinnen, war. Ja, gegen jene Ehre Christi stritt alles an und bei ihnen; vornehmlich auch die Zweizünglichkeit, mit welcher sie ihn hier als ihren Einen Herrn und Meister bekannten, dort von ihm, den sie nur als Lehrer annahmen, nicht verhehlten, daß sie nunmehr Alles besser wüßten.

So war es bei uns: jenes war die Gestalt des morgenländischen Christenthums. Und so ist denn im Morgenlande das Christliche auch frühe, bis auf wenige Spuren, untergegangen: da ein Geschlecht sich regte, welches weder der Weltentsagung Christlicher Schwärmer sich fügen wollte, noch der Eitelkeit und den Spitzfündigkeiten der Lehrer; und die Rückkehr des alten, verhaßten, Heidenthums fürchtete. Hier und da giebt es noch dort, (und überall ist es so in der jetztgenannten Griechischen Kirche) Tempel, und Schmuck, Heilige und Weihrauch; ohne Sinn und Gedanken: und wohl den Menschen, wenn dieses noch für Augenblicke in ihre Dumpfheit hineinstoßen und regen kann, oder sie in ihrem Taumel, wie mit Donner und Blitz von Oben, aufschrecken! Aber im Abendlande ist Sein Joch schwer geworden, und die Last des Sanftmüthigen hat die Menschen zu Boden gedrückt.

Die Völker hörten endlich hier auf, Barbaren zu sein, und die Gesammtheiten, wie die Einzelnen, mochten nicht mehr unter der Vormundschaft derer stehen, welche sie zuerst gebildet hatten, der Kirchenfürsten. Diese wurden ganz unerträglich, seit den Völkern der Sinn für das würkliche, frohe Leben aufgegangen war:

nun fühlten sie sich ganz, und wollten selbst handeln, und sich ihrer Arbeit freuen. Dazu strebte auch der Germanische Geist, von den fremden Mustern und Herrschern sich frei zu machen. Dieses hat Luther gethan; und, wo noch nicht Alles geschehen ist, da besteht Kirchengewalt doch nur durch die Königsgewalt, und diese braucht sie für ihre Zwecke. Die Menschen sollten sich fortan frei in ihrem Wesen entwickeln können, die Völker sich verfassen und ihre Zwecke verfolgen: also blos gegen Papst und Geistlichkeit war Luther's Unternehmung gerichtet; Einzelne, und zwar träge, übermüthige, und fremde Menschen, sollten nicht mehr, und für ihren Vortheil, und äußerlich drückend, innerlich hemmend, uns beherrschen. Gegen die Ungebundenheit, welche leicht aus einer solchen Gegenwürkung hervor gehen konnte, stellte Luther drei Gewalten auf: den heiligen Geist, das ist, das Menschliche und Christliche, welches man durch die Schrift gewinne; und diese Schrift in ihrem Inhalte selbst: endlich die Fürsten, welche uns Gott gegeben. Aber nur so, wie es Luther in seiner Keckheit und derben Rede gethan hat; nur durch Sturm und Spott, wurde die Kirche vor dem Volke entwaffnet, welches durch sie niedergedrückt worden war.

Nachdem der fremde Einfluß abgewehrt war, sollte nun auch eine Form für die Völker gegeben werden, welche als die rechte Christliche, oder für das Christliche ausbildende, erscheinen könnte. Und wäre man jenem Manne, an dem man immer nur das Auffallende und Nützliche, seine Masse gleichsam, zu bewundern gewohnt ist; und seinem wahrhaft göttlichen Geiste und seinem tiefen Sinne gefolgt: man wäre bei Zeiten zur Ahndung des eigentlich Christlichen Gedankens gekommen. Aber dafür war die Zeit noch nicht reif: und es wuchs aus dieser Beschränktheit der Zeit eine Schule hervor, welche eben dieser Beschränktheit wohlthat und sie erhielt. Luther gab wenig auf ein System von Lehrbegriffen; und, wäre dieses auch gewesen, Er konnte keines behaupten. Seine Uebertreibungen sind bei streitigen Lehren zu groß, seine Widersprüche mit sich selbst zu grell: endlich tritt bei ihm, mehr als sonstwo, der fromme Sinn hervor, und das sittliche Bedürfniß des Menschen, als die Hauptsache; jedes System, das er etwa aufstellte, mußte zusammenbrechen, wie er seinem Namen und seine Hand davon abzog. Auch die Schrift wurde bei ihm aus einem Lehrcodex, ein Erbauungsbuch, und von ihm in die Schule und in das Leben eingeführt. Aber, was sollte jene Zeit mit dem Gedanken einer sittlichen Ge-

meine? Melanchthon trat aus seiner Zeit hervor, und bildete eine neue Christliche Lehre: ein Meisterstück der Schule, was man auch über ihre Quellen und ihren vernünftigen Gehalt sagen könnte. Aus Formeln der heiligen Schriften unternahm er es, alles Das im Christlichen Systeme abändernd zu bestimmen, was für die Kirche vortheilhaft gestellt war; und es beruhet also diese sogenannte evangelische Lehre auf diesen Säulen: Alles geschiehet gut bei den Christen, nur mit Gott, nicht durch die eigene Kraft, und zwar mit dem versöhnenden und gnädigwürkenden Gott; gut ist aber nur, was nach Gottes Willen, und zu seiner Ehre geschieht. Ueberall kann der Mensch nichts Gottgefälliges, als harren und empfangen. Dieses ist jener seligmachende Glaube. — Solche Stützen mußte die evangelische Lehre haben; denn die Kirche bediente sich vornehmlich der Gedanken: daß vom Menschen Viel bei Gott verlangt würde, was er, wollte er selig werden, sich verschaffen und leisten müßte; und, daß von Einzelnen sehr Viel geleistet würde, was ihnen einen Vorrang gäbe, oder, den Anderen auch wohl zu Gute kommen könnte.

Es kann nicht geleugnet werden, daß diese Melanchthonische Schule, nicht nur habe ein

Lehrgebäude aufstellen wollen, sondern ein bestimmtes, und für alle Zeit dieser Gemeine: und, daß das Protestiren, keinesweges bei ihr ein beständiges Bedenken und Sichverwahren, oder ein fortwährendes Fragen nach dem Sinne der heiligen Schriften gewesen sei. Auch hat er und alle seine Freunde, für die Erklärung von diesen, in der That eben auch die alte und gangbarste Lehre, als rechtes Hülfsmittel und als Leitendes angesehen; und er will gefunden haben, daß seine Sätze eben die, von Altersher beglaubigtesten, wären. Der Catholicismus hat sich im Gegensatze zu diesem gebildet; zuerst mehr nur, als eine entgegenstehende Lehre: zuletzt ist er fast nur als Verschiedenheit der Andachtsübung, oder des ganzen Christlichen Tones, aufgetreten; so, daß das Protestantische, als das Nüchterne, Forschende, Belehrende angesehen wurde, das Catholische, als das Lebendige, Empfangende, Ergreifende, hier und da bis zum Heidnischen bildlich und reizend. Denn unter denen, welche die Unternehmung Luther's angieng, und die sie nicht begünstigt haben; ist doch von der rohen Herrschaft der Geistlichkeit längst nicht mehr die Rede. Wir aber, welche ihr gefolgt sind, brauchten den Namen der Protestirenden nicht mehr: es darf bei uns gar nicht mehr erwähnt werden, daß wir ein solches Joch

nie wieder tragen wollen, als es unsere Ahnen getragen. Aber des Protestantismus sollten wir uns ganz entschlagen: wenn dieser, ein beständiges Ablehnen alles äußerlichen Ansehens, aller Täuschung und Bethörung ist, (das wollen ja auch die rechten Catholischen, und es läßt sich darthun, daß, trotz alles Redens und Scheltens, bei den Unserigen jenes weit mehr noch würkt); eben so, wenn er ein beständiges Fragen und Bedenken sein soll. Denn endlich einmal muß, wie jeder Einzelne, so die Gesammtheit, das Rechte gefunden haben; mag nun die Rede vom Worte der Vernunft, oder vom Sinne der Schrift, sein. Ist aber das unaufhörliche Fortschreiten gemeint, von zufälliger Kirchenverfassung zur rechten Kirche, und von da zum Reiche Gottes: wollen nicht dasselbe auch unsere Brüder drüben, wenn sie nur nicht fürchten müssen, daß das Licht und die Seligkeit der Rationalisten errungen werden solle!

Doch, wenn dereinst Alles, was den Namen des Heiligen und Sanftmüthigen nennt, es erkannt haben wird, was er gewollt hat; dann wird sich der Unterschied der Kirchen alsbald verwischen. Dann wird es Eine fromme und heilige Gemeine überall auf Erden geben, und nichts Geschichtliches, als die Erinnerungen aus

der Zeit, in welcher sie gewurzelt hat. Wohl mag es dann hier lebendiger sich äußern, als dort, daß man Gottes eingedenk sei, und, daß die Welt vergehe mit ihrer Lust; ja, möge sich dann noch immerhin das andächtige, fromme Leben verschieden, in Zufälligem, der Reden und der Zeichen, ausdrücken; hier und dort wird immer derselbe Christus sein, und derselbe Sinn zu Ihm.

Die Kirche wird sich also, so nie über die Menschen erheben, wie vordem. Wird aber eine gereinigte Christliche Kirche noch, neben dem Staate, bestehen sollen, als seine Auffe-herin oder Lenkerin? und, was die Hauptsache doch von Allem ist, wird diese einige, fromme Zeit, von der wir eben sprachen, jemals in die Welt eintreten? ja, welche Gunst giebt die Gegenwart solchen Hoffnungen? Dieses sind Fragen, welche wir zum Theil schon beantwortet haben, oder deren Beantwortung in ihren Gründen gegeben ist: aber wir haben für die Darlegung von dieser Antwort die letzte Vorlesung bestimmt, um dann diesen Beschäftigungen den Schluß geben zu können.

Sechste Vorlesung.

Die Vereinigung von Menschen ungleicher Art, zu bürgerlichen Gesellschaften, hat, wie wir uns überall in der Welt vor die Augen bringen können, keinen Zweck, oder sie ist vielmehr aus keinem anderen drängenden Grunde hervorgegangeu; als, mit zusammengegebener, ineinandergefügter, Kraft dem Feindlichen zu wehren, und, damit, da die Bedürfnisse des Einzelnen mannichfach, und Kraft und Gelegenheit begrenzt sind, mannichfache Kräfte beisammen wären, jene zu befriedigen. Es erklärt sich von selbst, wie dieses sich immer bestimmter in den Gesellschaften ausgesprochen hat, und, wie man fast überall Einen sich gesetzt hat, anfangs, daß er als ein Geheiligter, (weil er übermenschlichen Ursprungs und von höherem Wesen wäre, oder, weil ihm Land und Menschen gehörten) mit seinem bloßen Worte entschied und veststellte; dann, daß er den, sonst irgendwo ausgesprochenen,

Willen der Gesellschaft hielte und vollzöge. In dieser, zuletzt bezeichneten, gesetzlichen Gestalt, heißt eine solche Verbindung, ein Staat. Und diese Verwaltung des Staates ist in der alten Zeit, in der That immer bei den Sprechern der Gottheit gewesen; lediglich aber nur, weil die Halsstarrigkeit der Menschen es forderte, daß unsichtbare Mächte, entweder das Ansehen der Könige erhöheten, oder als Urheber des Gesetzes angenommen würden: also blos wegen der äußeren Beziehung der Bürger zur Gottheit. (Wollte man also auch eine solche Furcht, die Religion nennen: so würde sie doch immer nicht durch die Fürsten für ihre Staaten eingeführt worden sein, wie das die glänzende Meinung einiger Frechgeister gewesen ist; sondern es haben jene nur die Scheu der Rohen vor dem Unsichtbaren benutzt, für ihre Zwecke.) Jene uralte Priesterherrlichkeit fand die Christliche Anstalt bei den Völkern vor, welche sie umbilden wollte, und jene schien beibehalten werden zu müssen. Sie konnte indeß, da in diesen Völkern schon alte Verfassungen bestanden, ihre Herolde nicht als Fürsten einschieben; auch stritt dieses mit dem, was sie, als ihren Sinn und Zweck bekannte, nicht von der Welt zu sein: die Priester mußten sich mit einem geheimen Einfluße begnügen, für

diesen aber machte ihre Weihe, und ihre bedeutende Persönlichkeit, vornehmlich aber der Inhalt ihrer Lehren, (von Gottes Strafgerechtigkeit z. B., und, daß Alles im anderen Leben erst sich recht entscheiden müßte) Alle im Volke empfänglich. Aber gegen die Fürsten mußten sie eng aneinander halten, und sie scharf beobachten und streng zusammennehmen. So entstand die Kirchenherrschaft neben der Herrschaft im Staate, (auch die Kirche neben dem Staate geheißen), als der Verein der Christlichen Lehrer und Vorsteher, für das sogenannte ewige Wohl der Staatsbürger zu sorgen, nämlich, für die Freuden des anderen Lebens, für welches hier Alles nur, Vorbereitung und Mittel wäre; auch wohl die Staatsverwaltung, sollte sie nicht günstig sein, durch solche Drohungen und Segnungen für die Ewigkeit, zu zwingen. Natürlich war es, daß diese Kirchenherrschaft den Staat bald unter sich brachte: sie hatte ja ihren Grund und ihre Gewähr beim Herren des Himmels; und, während im Staate nur Zeitliches geboten und gedroht werden konnte, zeigte jene den Schlüssel des Himmels, und das Wort, das den Menschen die Gnadenmittel im Leben raubte, und den Blitz, der sie hinab zur ewigen Pein schleudern konnte: wie man sich es vorzustellen zumuthete.

Von der alten Kirche findet sich, auch unter den Catholischen keine Spur mehr, wie von jenen uralten, rohen, Staatenvereinen. Unsere Völker sind nicht mehr roh, die Sache des wahren Christenthums ist nicht mehr gefährdet: aber auch der Gedanke überall verschwunden, daß überhaupt das ewige Wohl für sich besorgt werden könnte, und durch Sprüche einer Menschenklasse; Alle glauben, daß der Mensch für die Tugend und Seligkeit dieses Lebens zu sorgen habe, und, daß diesem die Vollkommenheit und Seligkeit anderer Welten wohl zufallen werde, er aber hierfür in sich selbst göttliche Sprüche vernehme. Dieser reinsittliche Gedanke hat die Kirche, wie sie sich dem Staate gegenüberstellte, gestürzt. Aber unter den Protestanten ist die Kirche in diesem Sinne nie gewesen: uns heißt sie nur, (außer der ursprünglichen Bedeutung, wo sie vom Reiche Gottes unterschieden wird) die Vereinigung zur Andachtsübung, und steht nicht dem Staate, sondern dem Hause, entgegen. Dennoch redet man unter uns, als bestehe würklich so etwas neben dem Staate: vermuthlich, um der Meinung, als müsse so Etwas eingerichtet werden, den Weg zu den Menschen zu bahnen.

Sollte sich ein Streit hierüber erheben können: so kann er Nichts, als ein Wortstreit sein. Soll für den Staat die Besorgung des Aeußerlichen gehören und des Wohlseins der Bürger; für die Kirche, die Sorge für die Seelen (denn diese Bestimmung ist an die Stelle der alten getreten, da die Kirche das Jenseits besorgte): so kann der Staat nur Diener, Angestellter der Kirche sein, und der niedrigste zwar; denn man sieht nicht ein, wie Jenes, das Aeußerliche, ohne dieses gefördert werden könne, oder doch dürfe. Es wird also blos von dem Namen des Herrschenden gehandelt: man will, daß dieses Kirche heiße. Freilich aber ist dabei bedenklich: erstlich, daß ein gewisser Stand, und zwar der, bisher in seinem größeren Theile am wenigsten menschlich gebildete, scheinheilige, und wenig gewandte, sich hier leicht gemeint sieht: aber, beim Namen, Staat, Jeder an alles Gedankenempfängliche und Regierungsfähige denkt. Sodann, daß beim Namen der Kirche, böse Erinnerungen sind, welche entweder bei den Verwaltenden bösen Willen, oder bei den Bürgern, Schwierigkeit und Scheu machen können. — Es möge vielmehr Alles in der bürgerlichen Gesellschaft sich mit Sinne und Herzen vereinigen, ihre Blüthe möge zu Rath genom-

men werden, und die rüstige Kraft möge zu That und Würkung kommen: und ihr Aller Zweck soll nicht nur Das sein, daß sie sicher leben von dem Andrange aus der Fremde, und gar nicht darf, so für sich, Das der Zweck sein, daß es Allen wohl werde; sondern, daß ein Jeder zum besonderen Menschenwesen sich entwickele, und in seinem Leben und Würken von Keinem gestört, überall vielmehr gefördert, werde; und das gemeinschaftliche Schaffen und Arbeiten Jedem die zeitliche Begründung und den Stoff, auf allen Seiten, in jeder Art, gebe: endlich, daß es Anstalten gebe, in denen das Menschliche bewahrt und ausgesprochen werde, und alle menschlichen Denkmale erhalten und ausgelegt. Das ist die Hauptsache und eine ewige Wahrheit: daß, wer nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachte, diesem das Uebrige zufallen werde.

Will aber die Kirche, wie sie es oft bekannt hat, (sie, die so gern unterdrückt, und gegen die rechten Unterdrücker so wehrlos ist) vor dem Misbrauche öffentlicher Gewalt sichern: es giebt keinen solchen Misbrauch in einer Gesellschaft, wo die Einzelnen Alle von der eigenen Bestimmung, und von dem durchdrungen sind, was

ihnen die Verbindung zur Gesellschaft geben und erhalten solle. Die Volksstimme darf sich, und, würde sie auch beim Wiedererheben rauh und ungemäßigt, doch nimmermehr ersticken lassen: die rechte, welche alles Gute im öffentlichen Wesen erhält, ist kein Pochen, Toben und Schelten; sie ist die anerkannte Einsicht und Rechtschaffenheit im Volke, vor welcher kein Böses sich zu erheben wagt.

Es liegt ein anderes Verhältniß uns nahe, in welches die Menschen auf der Erde gestellt sind, ein geistigeres, und, welchem sein Recht werden muß, wenn jede andere Verbindung vest und wohlthuend sein soll: es ist das Verhältniß zur Familie und zu seinem Volke. Hat der Mensch hier nicht seine Stelle gefunden; so wird er weder sich zu seinem rechten Wesen entwickeln, noch zum Leben und Würken in seiner Weise Sinn und Kraft haben: es muß also, damit im Staate das Rechte erreicht werde, der Einzelne seine Familie gefunden haben, und ein Volk sich zum Staate vereinigen. In beiden ist von einer, mehr oder weniger offenbaren, Verwandtschaft gewisser Menschen die Rede: dort von einer der Kraft, hier von einer des Wesens; das ist, dessen wie man in der Welt zu sein strebt, und, wie

man sich in sich selbst bildet. Denn, was einst das eheliche Verhältniß heiligte, das muß aufhören als abgeschmackt zu gelten: daß man annahm, es fänden und verbänden sich darin verwandte Kräfte, (weder entgegengesetzte, noch gleiche; sondern, einander zugängliche und sich vollendende) und sie theilten sich nicht etwa bloß in die Leistung des Verschiedenartigen für ihr Bedürfniß, oder brächten nicht bloß, Jedes dem Andern Abwechselung und Reiz, indem es mit seiner Art in das Leben des Anderen einwürkte: sondern es faßte würklich auch diese verschiedene Art von Zweien sich gegenseitig, und bildete sich, und würkte zusammen. Wer nun dieses nicht versteht, oder es abweiset; oder wer das schönste Geschäft nicht treiben mag, seine Kinder zu erziehen: der kann im Staate wohl handlangen und rechnen und klügeln; aber er kann doch nimmermehr ein rechter Bürger des Staates sein.

Eben so nöthig ist es auch, daß der Mensch im Staate sein Vaterland gefunden habe. In dieser unserer Zeit, da die vorlängst erstorbenen Begriffe vom Volke und dessen Rechten, mit einemmale überall lebendig geworden sind, und inwendig begeisternd, äußerlich stählend, in die Menschheit eingreifen; wo Alle Etwas von Je-

nem fühlen, und Jeder mitspricht und mitspre-
chen soll: da muß, ehe die Menschen sich be-
ruhigen und abklären, schon in den ersten Be-
griffen, noch Schwanken und Verwirrung sein.
Was heißt nicht Alles den Menschen, das Va-
terland; wenn sie von der Liebe zu ihm, und
vom Kampfe und Tode dafür, sprechen? Einige
reden blos von dem Lande, dem Boden, auf
dem sie in das Leben eintraten, und von der
natürlichen Anhänglichkeit alles Lebendigen an
solche Stellen; oder von dem, wo sie die ersten
oder die größten Wohlthaten empfangen haben,
und dem dankbaren Gefühle, dessen sich der
Mensch nicht entschlagen darf: es ist auch wohl
nur die Rede von einem gewissen Menschenver-
eine, mag er sich auch zufällig gebildet haben,
und eine nur zufällige Ordnung haben, dem
wir gerade angehören. Auch die gegenwärtige,
oder mehr noch, die uralte, Verfassung ihres
Vereines nennen sie das Vaterland; welches
man sich und seinen Nachkommen zu erhalten
schuldig sei: aber mit Recht führt alles Dieses
jenen Namen Nicht. Das Vaterland ist die
Verbindung, (das Verbundensein, oder die
Verbundenen, oder die Anstalten aus der und
für die Verbindung) stammverwandter Menschen,
in denen der Sinn dieses Stammes, und das

Gefühl, daß sie verwandt seien, nebst dem Bewußtsein jenes Sinnes, sich rein und völlig erhält. Wer außer dem Vaterlande ist, der kann sich selbst nicht entwickeln: und in seiner Würksamkeit wird er immer schwanken, und sicher wird er nie recht begriffen und aufgenommen werden. Kann die Religion, welche doch im Allgemeinen Nichts ist, als eine vollendete Naturgemäßheit, ohne die Vaterlandsliebe sein? Die Rohen und Unnützen, deren es, vornehmlich in gespaltenen Völkern, noch eine Menge giebt, welche dieses Verhältniß nicht verstehen, werden am Ende doch geheilt: aber die Feinde des Vaterlandes, welche zu Haus bös, und bei den Fremden schlecht, sind, die nur verwirren, wohin sie gestellt werden; diese sind unheilbar, und es wird nicht besser, ehe diese, Große und Kleine, von den Völkern ausgeschieden werden. Sie mögen, wie es in alten Zeiten gesetzt war, auf Einöden ausgesetzt werden: so schaden sie nicht, so haben sie die rechte Vergeltung für ihre Gedanken, die Gesellschaft zu zerstören, vielleicht können sie sich auch wenigstens eines Besseren besinnen.

Wir haben ein Vaterland wieder gefunden, das ist, wir haben unsere Stammesgenossen

wieder erkannt, und freuen uns unser untereinander, und wissen, daß, wenn wir uns haben und lieben, wir keines Anderen, für unsere Sicherheit, wie für unser menschliches Leben, bedürfen. Es ist schwer, über unsere jüngste Geschichte zu schweigen, es ist aber schwerer, über sie zu sprechen: hier, an dieser Stelle unserer Betrachtungen, ist es sogar nöthig, sie zu besprechen, und wir werden uns hüten, in das Leidenschaftliche, die Uebertreibung und Verworrenheit und Bitterkeit, zu verfallen, welches die erste Freude und der junge Thatendrang unter uns so viel aufgeregt hat. Unser Volk ist von dem anderen, schon in seiner Erscheinung, scharf abgeschieden, das vermag Keiner zu leugnen: Unzähliges, in unserer Stellung auf der Erde, und in der Geschichte unseres Geschlechts und unseres Stammes, würkt dazu. Wir sind, wenn wir uns naturgemäß, neben und an einander, entwickeln, von einer Verfassung, welche dem Ernste und dem menschlichen Sinne am günstigsten ist, und, in welcher das Gediegenste für die Menschheit geschaffen werden kann: das hat unser Volk sogar in seinen zufälligen Fehlern und Lächerlichkeiten gezeigt; auch seine Feinde haben es erkannt, daß der Grund von dieser nicht unedel ist. Das Gepräge der Menschen

von unserem Volke, ist, das Ernste, Besonnene, Gründliche und Tiefe: eine natürliche Scheu vor dem Bedeutenden des Lebens, ein Ansich-halten vor dessen Erscheinungen, um zu prüfen, und sich zu sammeln und zu bereiten, ein Streben, die Gegenstände ganz zu fassen, und sich, in seinem Innersten und in seinem gesammten Wesen, zu befriedigen; wir sind, mit einem Worte, in unserem Wesen, glücklich gestimmt für ein Leben, im Gedanken geführt und durch den Gedanken verklärt. Und nur, wenn wir hierfür erzogen werden, und uns geradezu und streng dafür entscheiden, werden und leisten wir überhaupt Etwas; aus dem Schwanken und dem Hinüberhinken zu fremder Weise, ist für uns immer völlige Unbedeutenheit hervorgegangen, sowie äußerlich die schmähligste Knechtschaft, für welche uns sogar Bruderhände die Fesseln angelegt haben. Eigentlicher, gründlicher Haß ist unter den Deutschen Stämmen nie gegeneinander gewesen, aber der Zug zu einander, das Halten an einander, ist verschwunden gewesen; und nach und nach erst muß die Bruderliebe in unser Wesen wieder eintreten, wie jetzt nur erst die Einsicht in unserem Verstande da ist, daß wir beisammen bleiben müssen. Der rechte Grund dieses Verschwindens, vor dem

sogar der alte Stolz auf das heilige Römische Reich untergieng, ist die Unerzogenheit unserer Menschen: das Aufwachsen, hier in der Leichtfertigkeit, dort in der sogenannten Gelehrsamkeit. Erst hierdurch wurde der Eigennutz der Fürsten und der Meinungskrieg der Völker, dem gemeinem Wesen gefährlich: vornehmlich aber durch diese Gelehrsamkeit. Haben es sich nicht die Menschen zum Ruhme gerechnet, daß sie um Alles um sich her, um die Welt, um ihr Volk, ja, wie es mit ihnen selbst in der Welt stünde, gar nicht wüßten und wissen möchten; haben sie ihre Erziehung, außer dem Menschlichen und Vaterländischen, nicht zur Schau herumgetragen? Dieses sehet an; hierin habt ihr den Jammer der Zeit. Ziehet die Kleinen um euch nicht zum Müßiggang und zum Schattenbildnern, sondern zum rechten, offenen und regen, menschlichen Leben auf; und laßt sie sich in ihrem eigentlichen Wesen entwickeln. Dann besteht euer Vaterland; und aller bürgerlicher und kirchlicher Zwiespalt, würklicher und eingebildeter, vermag Nichts dagegen. — Doch, so soll es unter uns gelten, daß die jüngsten Ereignisse, nicht nur die Welt vor den Planen einer allgemeinen Herrschaft, nicht nur Haus und Land vor verwilderten Kriegern, auch nicht nur unsere Staaten vor frem-

den Eingriffen, befreiet haben; sondern daß sie vorzüglich, uns Allen, welche das Deutsche Land bewohnen und seine Sprache reden, ein junges Gefühl erst, und nun die Einsicht, gegeben haben, daß wir zusammen gehören, und, welches unsere Art und Sitte sei, und, daß diese allein uns anstehe. Und, wenn es die Fürsten und Redner des Volks verstehen, solche Gedanken zu erhalten und zu pflegen; so haben wir für unsere ganze Zeit, eine Gewähr und Richtung gewonnen: und das Heil unseres Volkes ist für immer errungen, wenn sie in die Seelen gelegt werden, in welchen das Leben der kommenden Zeit ist.

Diese Erweckung des vaterländischen Sinnes also, ist eine Gabe unserer Zeit: aber welches ist sonst ihre Gestalt? und, welches ihre Hoffnung? welchen Stand und Rang hat sie in der Menschengeschichte? Für das Gute, welches sie uns verspricht, können auch die Beßeren unter uns, wenn sie selbst noch Nichts bei sich ausgemacht hatten, erkältet worden sein; wenn sie das Ungründliche, Lärmende und Uebertriebene Mancher, die mit einem Male die goldene Zeit zu verkündigen angefangen haben, angesehen: vornehmlich Solcher, welche vorher Dasselbe vom

Schlechten erwartet und gepriesen haben, nunmehr aber am redseligsten über das Gegentheil sind, weil sie die übelsten Meinungen von sich auf die Seite zu schaffen haben. Auch edle Menschen haben die Aufmerksamkeit auf solche Gedanken schwächen helfen; wenn sie, ergriffen von der Zeit und ihren Wundern, und da sie überall die Kraft annahmen, welcher sie in sich selbst sicher vertrauen konnten, von dem Segen einer, schon eingetretenen, goldenen Zeit, Reden und Fabeln gesprochen haben. Aber es darf dieses Vorurtheil Keinen abhalten, vom Besserwerden, und von der Aussicht auf dieses, zu sprechen: wenn wir nur den vergangenen Zeiten, und dem, was, auch unter dem Drucke sich in uns gebildet und erhalten hat, (dieser Druck selbst aber hat nur, wie eine große Züchtigung, gewürkt: Gutes ist nicht im Gefolge der Unterdrücker gewesen) wenn wir dem göttlichen Plane für unsere Entwickelung, sein Recht geben; und, wenn wir jetzt nicht müßig harren und jubeln, sondern uns zuerst ernstlich fragen, was Gott uns in die Hände gelegt habe, und was für Jeden unter uns zu schaffen sei? Von dem, was geistig jetzt unter uns zu leben beginne, haben wir schon gesprochen: die jüngsten Ereignisse scheinen als eine Anregung der Menge,

und als günstige Umstände für die Verfassung der Völker, vornehmlich des unsrigen, (durch welche Verfassung das Gute ja erst dem Volke anschaulich, recht theuer, und zugleich gesichert wird), sowohl für die Wegräumung mancher Hindernisse derselben, als, für ihre würkliche Aufstellung, gelten zu müssen. Aber, in diesem Allen angesehen, hat doch die Zeit würklich große Keime in sich; freilich wird das Elend immer größer, wenn wir die Aufforderung der Gegenwart vorüberlassen. Im Volke ist schon Urtheil und guter Wille, und Eifer für geistige Güter, oder für Solches, wovon gegenwärtig noch keine Segnung erscheint: große Hindernisse sind schon gehoben worden, und das Vorurtheil kann Nichts mehr vesthalten, was vormals das Leben Aller oder Einzelner gehemmt und gepreßt hat, und keine neuen Fesseln ersinnen, da seine Zeichen und Künste bekannt sind: Volk und Fürst haben sich endlich einmal gefunden, und haben es sich vor Gott und Welt zugesagt, immer bei und mit einander zu sein. Wir meinen, dieses seien Keime genug für eine bessere Zeit. Auch ist in der großen Menge, der bessere Theil dem Pöbel über das Haupt gewachsen; uud jener hat Ermahnung genug zur Vorsicht, in der neuesten Geschichte des Volkes, welches den freien

Geist

Geist geboren haben will; da die allgemeine Erlösung bei ihnen nur auf die niedrigste Weise sich kund gethan hat, indem sie nur ein Niederreißen durch Pöbelshände gewesen ist.

Kann aber wohl, (denn dieses sind oft gehörte Gegenreden gegen ähnliche Gedanken) ein menschlicher Sinn die Reden ertragen, daß in unserem Geschlechte kein Umsichgreifen und keine Läuterung des Guten, keine Veredelung der Menschheit, sei? Soll denn dieses Geschlecht nicht, wie es ja die Bestimmung jedes Einzelnen ist, endlich einmal Alles auf Erden vergeistigen und versittlichen, das ist, Alles mit seinem Geiste durchdrungen und in ihm aufgenommen haben, und für Gedanken es brauchen gelernt? so, daß endlich nirgends mehr Rohheit und Stoff, sondern überall Geistigkeit und Gedanke wäre? Was muß es also zuerst auf Erden? sich selbst begreifen; lebendig sein sich bewußt werden, in sich alles Träge, Rohe, Widerspenstige, bezwingen. Kämpft und schreitet ja Alles in der Welt dem zu, was ihm von der rechten Weltgestalt und am Weltgleise noch fehlt, zeigt sich uns ja nirgends in der Welt, Versuch und Spiel; und muß es ja der einzelne Mensch: gewiß, auch

im Geschlechte arbeitet der Geist dahin. Auch hat es Christus so gesagt und gewollt.

Was soll euch aber der Mensch auf Erden, welche ihr diesen Glauben verhöhnt? Soll das Geschlecht eine große Darstellung sein: in Millionen von Gestalten, mehr und weniger vollendeter Menschen? So soll es zwar sein; aber diese Verschiedenheit des Wesens entwickelt sich erst mit der gesammten Menschlichkeit; das Böse und das Unvollendete, also Häßliche und Unselige, gehört nicht mit in jene Darstellung. Sind die Schlechten und Rohen nöthig, damit die Glieder der Kette vollständig da sind, mit welcher wir an die thierische Schöpfung gebunden sein sollen? Aber diese Kette, oder diese Stufenleiter, ist nicht da: das Thierähnliche, oder vielmehr Viehische, erregt unseren Abscheu, weil es etwas Vernachläßigtes ist, weil es nicht dasein soll; die eigentliche Geistigkeit hat nichts Gleiches auf Erden, und sie verklärt auch die menschliche Erscheinung über alles Aehnliche. Oder meinen sie etwa, das Leben der Menschheit werde gehemmt werden und der Geist stillestehen, wie, entweder die Gewißensqual, oder der Kampf mit dem Bösen, aufhören würde? Wie muß ihnen der Mensch und seine rechte Thätig-

keit, doch erscheinen! Ist denn diese Erbitterung und dieser Vertilgungskrieg, die menschliche Thätigkeit? ist diese nicht, die stille, heitere, Würkung für Gottes Sache? läßt sich ein menschliches Leben ohne Drang und Thätigkeit denken, und ist ein solcher Drang blos bei denen, welchen das höllische Feuer im Busen brennt? muß es an Stoff gebrechen, wenn Satan nicht mehr würkt?

Aber sie sagen, die Geschichte lehre sie das Gegentheil: oder, daß das Gute, wie zu einem Spiele, hier wegziehe, zu Anderen wandere; und die Dumpfgewordenen bald wieder heimsuche, bald für immer verlaße. Die Geschichte soll nicht gehört werden, bevor man den Menschen abgehört habe: sonst zeigt sie Gestalten und Begebenheiten, aus denen der menschliche Verstand nimmt und lehrt, was ihm gefällt. So werden oft für dieselben Menschen mit alten großen angesehen, welche nur zufällig auf deren Stelle gekommen sind; das verwahrte oder andersgestaltete, Gute wird übersehen: endlich, wie die Blüthe eines Volkes unter einen anderen Himmel oft gebracht werde, wo sie eine schönere Frucht werden kann. Zeigt denn nicht dieselbe Geschichte diesen Gegnern, wie die eigentlich

menschliche Bildung, (welche weder Erfindung des Schießpulvers, noch der Buchdruckerkunst, noch eine ähnliche ist) aus einzelnen Stellen der Erde und, aus der einseitigen Menschenbildung, hervorgegangen sei, und sich immer mehr ausgebreitet habe: und, wte einzelne Völker, weil eben jene Blüthe von ihnen genommen war, der rohen Kraft anderer unterlagen, und ihre Größe nur in Schriften und Denkmalen erhielten; aber wohlthätig erschüttert und gedemüthigt, und durch die Berührung mit diesen Fremden wieder gestählt und begründet, ja unterrichtet durch diese von ihrem eigentlichen Wesen, neu wiederhergestellt und erhoben wurden: und zwar in der erhöheten, geistigeren Art des weitergeschrittenen Geistes? Und wie kann sich die Geschichtschreibung, der ein Jahrtausend, viele Zeitalter sind, welches in Gottes Plane oft nur als ein Uebergang, und wie ein Kriegs- und Nothjahr, gelten mag, wie kann sich diese ein Urtheil darüber anmaßen, wie der gute Stoff oder Reiz im rohen Volke würke, wie die Liebe zu ihm, und der Kampf gegen ihn, erst in allen Gestalten und Versuchen auftrete, bis der gute Geist geweckt worden, und bis dieser gute Geist den Stoff durchdrungen hat!

Kein Mensch kann und darf die Hoffnung aufgeben, daß es beßer und beßer in seinem Geschlechte werden solle: ja warum sollten wir nicht das geheiligte Wort aussprechen? Keiner darf den Gedanken wegwerfen, daß Gottes Reich in die menschliche Zeit eintreten werde. Wenigstens soll er, solange auch sein Verstand sich noch sträuben sollte, im Handeln und Würken nicht von diesem Ziele absehen. Wir müßen einmal Alle uns des Ueberflüßigen in unserem Wißen, entschlagen; und das Nöthige so ernster, freier, gründlicher, betreiben. Wir müßen für dieses uns erinnern, daß, wie wir zum Leben erwachten, Gott uns erschienen sei, daß sein Licht uns immer umgiebt: daß der Gedanke von ihm das Nöthige sei, und, wie er es sei. Wir müßen also das menschliche Leben in seine rechten und würdigen Kreise ziehen; und hier uns, als Bürger der Welt begreifen, und daß in dieser eine heilige Ordnung regiere.

Dafür sind wir da; das soll einst überall sein: dafür hat Christus eine gemeinsame Würksamkeit, einen Bund, gestiftet. Jeder soll an seinem Platze für diese Gesinnung würken: er soll sich auch an das Verwandte innig schließen, damit sie mit vereinigter Kraft arbeiten. Aber

sie sollen es vor aller Welt bekennen, was sie wollen, und würken am Tage: denn dem Menschlichen darf Nichts in der Welt öffentlich widersprechen; und nach besonderen Zwecken dürfen wir nicht streben, eben so wenig sind geheime Vorbereitungen nöthig. Und, wäre irgend etwas Einzelnes zuerst zu erreichen; es wird es am leichtesten, wenn die Menschen zur allgemeinen, edlen Gesinnung erhoben werden. Der geheime Bund, den unser Volk, mit seiner Herzlichkeit und seiner sittlichen Begeisterung, nie gewollt hat, und der für große Zwecke gar nicht unter uns besteht, wird entweder bald über Eitelkeiten und Niedrigkeiten erstarren, oder es wird ihm Schüchternheit beikommen, und es fehlt ihm das lebendige Band mit den Menschen; oder er wird, mit seiner Würksamkeit, hier nur erbittern und aufwiegeln, dort nur verwirren. Denn Weihen, Zeichen und Reize, dürfen ja nicht mehrere werden, damit bei Vielen nicht noch der Rest von Ernst und Besonnenheit verfliege: und wir brauchen keine kleinen Herren. Zudem ist im Volksverstande ein großes Vorurtheil gegen jede geheime Anstalt: sie scheint immer nur Verzweiflung an sich und dem Geschlechte zu verrathen, und ihre Absicht wird vor der Welt immer zweideutig sein. Laßt es uns vor

Allen bekennen, was wir wollen; und laßt uns würken am Tage.

Was ich bisher Ihnen vorgetragen habe, von dem, was für den Menschen gehöre, und, wie er mit dem Gedanken daran durch das Leben gehe: das haben Viele von Ihnen wohl schon selbst bedacht, so haben sie sich vorgenommen, das Besondere aufzunehmen, welches wir Ihnen darbieten; und mit solcher Gesinnung wollen sie in das bürgerliche Leben eintreten, so den einstigen Beruf veredeln, und den Stand ehren und ehren lassen, welchem sie einst beigesellt werden sollen. Auch diesen, welche den Standspunkt schon gewonnen haben, den ich beschrieben habe, kann, unter diesen Vorträgen, sich ein Nebel, da und dort, durchbrochen haben, oder eine Verwirrung in der Geschichte gelöset. Und, wäre diesem nicht so; Gewinnes genug, wenn wir unter einander Sinnesverwandte und Freunde gefunden hätten: denn dieses verbirgt sich uns so oft in diesen öffentlichen Zusammenkünften.

Und, wohlauf! was von diesen Gedanken noch nicht zu Kraft und Willen geworden ist, das, wollen wir nicht säumen, dazu zu verwandeln; und es soll fortan auch Alles, was

uns das äußere Leben geben mag, uns Nichts sein, als Stoff und Mittel für das Eine, was Noth ist, das ist, für das rechte, menschliche Sein. Wir wollen nicht säumen; denn freilich ist das Leben so kurz, und, was durch unsere Schuld, (und diese ist es immer) in ihm nicht erreicht wird, ist nicht zu ersetzen, und giebt unauslöschliche Flecken. Das Leben ist so kurz, hätten wir auch nicht so lange Arbeit durch die bösen Regungen voriger Zeiten bekommen, von denen wir Alle an uns tragen: es ist so kurz, und dessen wird immer Mehr, was, nur rings um uns her, der Geist zu durchdringen und für sich zu gewinnen hat. Wohl denen, in welchen diese Betrachtung nicht zur Klage wird, sondern zu männlichem Vorsatze und zu rascherer, entschiedener That: wohl aber auch Allen, die, in ihren Kreisen, nicht durch Verdüsterungen und Hemmungen dazu beitragen, daß den Besseren um sie her, das Leben immer kürzer, und das Werk immer länger werde.

Anmerkungen.

Zur Ersten Vorlesung.

I.

Die Angelegenheit der beiden Begriffe, Verstand und Vernunft, welche in unseren Schulen mit einem Male wieder vorgenommen wurde, da es Fr. Schlegel und Schelling tadelten, daß Kant, und nach ihm die gemeine Sprache, die Vernunft über den Verstand gesetzt hätten: diese scheint nunmehr auch, und zu Kant's Gunsten, entschieden. Bei diesem Streite ist es, wie gewöhnlich unter uns, nicht ohne Misverständniß abgegangen. Man hat bisweilen die Begriffe gleich unterschieden; und nur darnach gefragt, welches von diesen Vermögen uns am weitesten brächte? oder den Begriff der Vernunft für den oberen einstimmig erkannt, und nur gefragt, welcher Art das oberste Vermögen wäre? Sodann durften hierher die Verhandlungen über intellectus und ratio

nicht gezogen werden; da jenes zwar in den älteren Schulen meistens unserem, Verstand, entspricht, dieses aber nicht nothwendig, Vernunft übersetzt wird. Bei den Platonisirenden wird jenes aber ausschließend in Gott gesetzt, (νοῦς), dieses (νόησις) drückt dort, die Bemühung um die Gründe der weltlichen Erscheinungen aus, und gehört für den im Endlichen gehaltenen und verstrickten Geist*); bei den Anderen spielte der intellectus ziemlich dieselbe Rolle, wie bei den Kantianern. — Bei unseren Worten sahen nun Einige auf den Gebrauch jener verwandten: Andere auf die Bedeutung der einfachen, verstehen und vernehmen; denn hieraus konnten mancherlei Deutungen gemacht werden, wie z. B. daher, daß im Vernehmen, dem Verstehen gegenüber, mehr das Auffassen als die Selbstthätigkeit, liegt, oder auch die Vorstellung eines Allgemeinen, das auf uns einwürke, oder, welches in uns thätig sei. Gaben Einige unter uns dem Verstande den Vorzug: so fußten sie also, entweder eben auf das Etymon des Wortes, oder auf den

*) Oder ist, als λόγος, zwar auch ein höheres Erkennen; aber doch schon ein auseinandergegangenes, des Getrennten. Jo. Erig. div. nat. 2, 23: motus circa Deum, νοῦς, circa causas primordiales, (rerum ideas) λόγος, circa earum effectus, visibiles et invis., διάνοια.

platonisirenden Gebrauch des Wortes, intellectus, in welches das unsrige übersetzt zu werden pflegte; oder sie verwechselten endlich den engeren Sinn des Wortes, Vernunft, mit dem weiteren. In diesem bedeutet es, überhaupt das Denkvermögen: dort seine edelste Art oder Anwendung. („So pflegen die Menschen, sagt Galenus irgendwo, was in einer Art das Beste ist, mit dem Namen der Art zu belegen.") Dieses Dritte allein ist in diesen Streitigkeiten, aber sehr verdienstlich, von Bachmann bemerkt worden, in der Schrift: Die Sprachverwirrung der neuesten Philosophen, in den Begriffen, Verstand und Vernunft. — Durch dieses Letzte aber mag es geschehen sein, daß Schelling, die Vernunft von der allgemeinen Denkfähigkeit verstand, den Verstand von der, in einem Einzelnen entwickelten und durchgeführten. (Denkm. Jac. S. 143.) Dagegen bei Fr. Schlegel, auf jenen Gebrauch der Platonisirenden zu sehen ist: ihm ist der Verstand, das Höhere, Frühere, von Gott durch die Idee Erleuchtete; welches der Mensch späterhin verlasse, und sich in der Ichheit befangen lasse, oder in den leeren Urgrund sich verirre. (D. Mus. 1. S. 96.) Wir wollen von Anderen schweigen. — Auch sonst ist noch große Vieldeutigkeit in dem Namen Vernunft. Denn bald zeigt er ein Vermögen an; bald eine gewisse Sphäre der geistigen Thätigkeit: bald ein Gesetz des geistigen Lebens, bald, was nach diesem bei uns eingerichtet ist.

2.

Die älteste Sprache hat keinen Ausdruck für den Begriff, Selbstbewußtsein: jene Menschen redeten auch bloß von Sich, dem Einzelnen, (nicht davon, daß sie, Einzelne wären) und, was sie dazu machte, hieß ihnen, im Allgemeinen, Leben. Das Ich wird bei Morgenländern indeß, würklich nicht nur von den Außendingen unterschieden, sondern von Thätigkeiten, Eindrücken, Gedanken im Menschen; wenn auch das: ich sprach zu mir — bisweilen nur zwei, sich in einem bestreitende, Meinungen bedeuten mag, oder auch gar nur, daß Etwas (innerlich oder äußerlich) so ausgesprochen wird, daß es außer uns Keiner vernimmt. — Bis zu dem Begriffe des Bewußtseins, als der Urhandlung des geistigen Lebens, drangen die Alten auch nicht: obendrein, da das, überall angenommene, Seelensubstrat ohne jenes nicht gedacht werden konnte. Zuerst kam Begriff und Name des materiellen Bewußtseins, so zu sagen, auf, das ist, des geistigen Bemerkens von Eindrücken oder Bewegungen des Körpers: sodann des Bewußterhaltens, vom Eigenen und vom Fremden; wobei das Ich, wohl nicht vom ursprünglichen zu verstehen ist, das Etwas halte und fasse, sondern vom gegenwärtigen Menschen, der vom vorigen noch Etwas in sich habe. Die Worte τὸ συνειδός und συνείδησις bei den Griechen, wurden vornehmlich vom sitt-

lichen Gedächtnisse gebraucht; dem Wichtigsten für die gemeinen Menschen, weil die Spuren, welche unser voriges Thun in uns läßt, die Gegenwart froh oder trübe macht: das zweite Wort mag zuerst dem Wissen der Götter um unser Thun, entgegengesetzt worden sein. Späterhin, da συνείδησις, philosophischere Bedeutung erhielt; bildete sich für jenen sittlichen Begriff, συντήρησις und συλλογισμός, (dieses wohl nur bei Alexandrinern). Unsere Sprache hat hierfür das Wort: Gewissen, doch mit einem erweiterten Begriffe. Denn wir denken uns dabei, sowohl jene Erinnerungen als auch die Anwendung unserer sittlichen Grundsätze darauf: das Verhältniß also unserer bestimmten sittlichen Gedanken zu diesem unseren bewußten Thun.

Für das Bewußtsein, als ein fortgehendes Wissen um unser Treiben und Empfinden, bildete sich in späteren Schulen der Name, συναίσθησις*). Die Lateinischen Schriftsteller des Mittelalters haben dafür memoria, (da conscientia von Alters her jene sittliche Bedeutung gehabt hatte), wie schon Tennemann vom Anselmus anmerkt, G. d. Ph. 8. B., S. 132. Aber so hat es schon Jo. Erigena, z. B. divis. nat. 1, 13: intellectus, priusquam veniat in cogitationem et memoriam, (d. i. in

*) Plotin. 4, 4, 24, wo gegenübersteht, συναίσθησις αὐτοῦ, und αἴσθησις, (ἀεὶ ἑτέρου οὖσα).

Würksamkeit und zum Bewußtsein). Bei den Cartesianern finden wir so, cogitare und sensus internus: auch oft die Formeln, scire se sentire, cogitare — ad animam venit, und ähnliche. Leibnitz misbraucht auch dafür die Worte, reflexio und apperceptio*). (Princc. ge. dem., def. 3. Si in repraesentatione multitudinis externae in subiecto simplici; respectu ipsius subiecti repraesentantis, aliquid sit clari, cuius id sibi conscium est, se id ab aliis distinguere: dicitur apperceptio.) Für das, oben genannte, materielle Bewußtsein, hat Plato einmal den Namen, φρόνησις, Phileb. c. 10. Gewöhnlich ist das, εἰς ψυχὴν διεξέρχεσθαι τὰς αἰσθήσεις, (ebendas. 19.) Bei Anderen, Späteren, φαντασία, wobei indeß noch der innere Sinn und der verarbeitende Verstand mitgedacht wird. (Aeltere Griechen brauchen, wie Aristoteles, dieses Wort mehr für den sinnlichen Eindruck, als für das aufnehmende Vermögen. Aber so, wie wir es angaben, steht es z. B. in der, im Mittelalter gangbaren Formel: membrorum motus, qui sine phantasia sunt). Des Aristoteles κοινὴ αἴσθησις*) ist weder,

*) Denn beide bezeichnen eine Richtung des Vermögens, bei welcher, wenn sie rechter Art ist, zwar klares Bewußtsein ist: welche aber nicht dieses ist.

*) De somno et vig. c. 2: τὸ κύριον τῶν ἄλλων παντων αἰσθητήριον; καὶ πρὸς ὃ συντείνει τὰ ἄλλα. De an. 3, 2.

unser Bewußtsein, noch das thierische Gemeingefühl; sondern ein Resultat der einzelnen Empfindungen und Zustände, im Körper; allgemeines, körperliches Gefühl.

Für das Bewußtsein, als ursprüngliches Wissen um unsere Kräfte und Richtungen; scheint συνείδησις selbst, vom Hierokles genommen worden zu sein, (zum Carm. Aur., p. 206: τὸ τῆς συνειδήσεως ταμιεῖον - νόμοι, καθ' οὓς προσήκει τὴν ζωὴν τάττειν — nicht ein gemachtes, ein Gewissen: sondern das ursprüngliche, menschliche, Bewußtsein). Das Herz bei den Morgenländern, drückt oft ein solches Erstes, ursprünglich Verkündigendes, aus. Die Worte ἔννοια, ἀντίληψις, bei den Platonikern; gehen bisweilen, nicht auf angeborne Idee'n, (etwas, in sich Müssiges, und vom Uebersinnlichen) sondern eben auf ein solches, ursprüngliches, praktisches Wissen. — Durch die ganze, philosophische Zeit geht für diesen Begriff, auch der Ausdruck: geistiges Anschauen, durch (simplex, originarius, intuitus). Er wurde durch Mancherlei veranlaßt: durch die Vorstellung der Unmittelbarkeit, mit welcher Gewisses von uns erkannt werden müßte, wofür man nur das Bild des Schauens hatte; auch blos, weil das Schauen dem Begreifen gewöhnlich entgegenstand; durch die Platonische Formel, die Idee'n geschauet haben, oder durch die, Gott in den Dingen schauen. Bei

den Christen, durch die ebräische Formel, Gott, im anderen Leben, schauen. — Auch das Wort, memoria, wird von diesem Urwissen im Mittelalter gebraucht; und zwar, in sofern dieses, als Wissen um unseren Ursprung, genommen wird. Bernhard nimmt aber an, daß in jedem Theile der Seele sich dieses auf eigene Weise darstelle, als recolere, conspicere, concupiscere. Conscientia Dei scheint bei ihm blos zu sein: bei der Weltbetrachtung Gottes gedenken. — Erst in der Kantischen Schule, und, da von der einen Seite, die angebornen Idee'n wegzuräumen waren, auf der anderen ein Urwissen zu begründen; ist der Name des Bewußtseins, in diesem Sinne aufgekommen*).

Eine Stelle in den Aristotelischen Schriften, (Eudem. 7, 14.) welche garwohl ihm selbst angehören kann; redet von Gott in uns, einer κρειττων αρχή, welche in gewissen Zuständen des Men-

schen

*) Zuerst war freilich nur vom Akte des Bewußtwerdens, in diesen Schulen die Rede. Von dem Inhalte, eines ursprünglichen Bewußtseins, handelt der, mir unbekannte, Verfasser der Schrift: von dem Bewußtsein, als allgemeinem Grunde der Weltweisheit. Erf. 793. Aber seine Auseinandersetzungen führen nicht weit genug: sie haben auch Einiges vom fortgehenden Bewußtsein, und dessen Inhalte mit aufgenommen.

schen sich vorzüglich deutlich vernehmen lasse. Es scheint das ursprüngliche Bewußtsein gemeint zu sein, sammt der Sympathie des Einzelnen mit dem Ganzen. Denn jenes ist dem Aristoteles allerdings das Höchste. Merkwürdig ist auch, Metaph. 14, c. 9. (Duvall.) wo er sagt, der νοῦς müsse sich selbst fassen und denken, d. i. zum Bewußtsein der menschlichen Ursprünglichkeit kommen.

3.

Es kann in gewissen Schulen, in denen Alles voll ist von dem Göttlichen, den Wundern und den Segnungen der Phantasie, auffallen, daß wir von dieser nicht geredet haben, da wir die Königinnen des Lebens beschrieben. — Sie kann Nichts sein, als ein Bildererneuen und Schaffen: bewundert man in ihr das Selbstthätige, Freiwaltende, Unerschöpfliche; so hat man es eigentlich hier mit dem Reichthume des äußeren Lebens, dort mit dem allgemeinen Triebe und Drange des Menschen, thätig zu sein, zu thun, der sich, im gewöhnlichen Leben, am frohesten äußert, wo das leichteste Geschäft ist; oder man preiset gar das Richtungslose derjenigen Phantasie, welche außer der Welt, außer der Vernunft, ist, und deren Keckheit, wenn sie über diese Welt und Vernunft hinaus, mit ihren weltlichen Bruchstücken und Anklängen, den Menschen anbauen will. — Es ist gefährlich zu be-

haupten, (wie es oft geschieht) um die kindlichen Menschen nicht kalt, oder stumpf, oder lüstern, werden zu lassen; solle man sie in dieser Fabelwelt leben lassen; es ist grundlos, wenn man die Erhebung und den Trost des Lebens in der Phantasie sich holen oder schaffen will. Die Idee wohnt nicht dort, sondern im ursprünglichen Bewußtsein: sonst müßten wir sie in diesem Leben irgendwann empfangen haben, und sie müßte sich, als ein Bild, zu dem wir hin sollten, oder in welches wir uns hineinkleiden sollten, uranfänglich kundthun. Aber freilich, wenn dieses Bildnern dem Menschlichen, der ausgerüsteten und thätigen Vernunft, untergeordnet wird, hat es seinen hohen Werth; den Stoff zu bearbeiten, welcher nicht auf uns eingewürkt hat, und das sinnliche Werkzeug dem Gedanken gefälliger und gefügiger zu machen. Dieses auch in dem, was es zu erfahren hat, nicht nur in seiner Thätigkeit. Denn, indem die Phantasie die Zukunft, nach allen ihren möglichen Gestalten, dem Sinne vorhält; macht sie den Menschen, sinnlich gefaßt auf Alles, was da kommen kann: und, indem sie, was uns genommen worden ist, mit uns fortsein und leben läßt, macht sie den Menschen sinnlichruhig bei jedem Verluste.

4.

Die Grenzen der menschlichen Erkenntniß, sind, genau wie im Obigen, von Newton gezeichnet, philos.

nat., p. 483: Intimas substantias nullo sensu, nulla actione reflexa, cognoscimus: et multo minus ideam habemus substantiae Dei. (Das Folgende wohl bequemenderweise, denn er sahe einen höheren Erkenntnißgrund, wie die letzten Worte beweisen: und wußte wohl auch, wie wenig in dem, was er vorher beschreibt, (per proprietates etc.) erkannt würde). Hunc cognoscimus solum per proprietates suas et attributa, et per sapientissimas et optimas rerum structuras et causas finales: veneramur autem et colimus ob dominium.

5.

Demonstration Gottes, ist Bestimmung des Glaubens an ihn, aus irgend Einem, in und außer uns, welches wir früher und sicherer, (nothwendig oder zufällig) kenneten, und in welchem der Begriff Gottes, als nothwendiger Grund oder Folge, läge. Aus den Dingen der Welt kann Gott nicht demonstrirt werden: man kommt aus ihnen nicht heraus, auch würde man es nicht versucht haben, wenn man den Gedanken Gottes nicht schon sonstwie gehabt hätte; und die Erkenntniß Gottes wird so, abhängig und zufällig. — Hier wird unmittelbare Gewißheit eines Göttlichen in der Welt gelehrt: das Ewige darüber, nicht demonstrirt, sondern der Mensch dadurch dorthin,

mit seiner Liebe und seiner Anbetung, gerichtet. Also, was zum Leben uns zu wissen nöthig ist, wird, als nothwendig und unmittelbar in uns, nachgewiesen: es ist aber dieses, Leben, Einheit, Gesetz in der Welt. — Man hat sich hier, nicht nur vor dem verkehrten Spruche zu hüten, daß der Mensch, nach vielem Sinnen und Schließen, Jenes erkannt habe: sondern auch vor dem Scheine dieses Spruches, welchen diejenigen geben, die aus gewissen Erscheinungen, als der Sympathie, es bekräftigen wollen, daß ein, die Welt beseelender Gott sei. Eben so wenig soll es bewiesen werden, daß der Mensch für die Welt geboren sei: wie es Campanella versucht, philos. real. p. 227: „nemo hominum sibi soli natus est: alioqui nec indigeret rebus externis, nec Deo, mundo, patria; quod impossibile est.“

6.

Die Sätze, auf welchen unsere Lehre beruhet: der Mensch braucht Nichts über dieses sein Leben hinaus, und hat dafür kein Vermögen — welche Gedanken er zu jenem nöthig hat; diese muß er nicht nur durch sich haben können, sondern auch unmittelbar und vor Allem in sich — der Gedanke an Gott ist ein solcher: er wohnt uns also im ursprünglichen Bewußtsein bei; aber nur, soweit er für dieß Leben tauglich und nöthig ist — sind so

offenbar, daß jede Lehre, wie sie sich auch verführen ließ, in sie hineingeschoben wurde. Solche Sprüche, verlaufene Reden gleichsam, anders denkender Männer; will ich hier aufführen: mich jedoch auf diejenigen beschränkend, welche zu einem Blicke über die Gesammtheit jener Sätze gelangten. — Doch hat man zuerst gewisse Zweideutigkeiten abzusondern, vorzüglich in den kirchlichen Schriftstellern. Wie das: per Deum, in Deo scire omnia — welches bisweilen würklich bedeutet: durch den Gottesgedanken ist Erkenntniß und Wissenschaft; bisweilen aber auch: durch Gottes Beistand sind sie: mochte nun ein physischer, (als dessen, zu dem wir gehörten) oder ein hyperphysischer, gedacht werden. Beim Augustin finden wir den Gedanken von unmittelbar Gewissem, welches das Leben leite, oft: jedoch mehr als philosophische Phrase. Z. B. enchir. 20: Sicut, nos vivere, non solum verum, sed etiam certum, est; ita vera et certa sunt multa, quibus non assentiri, absit, ut sapientia potius, quam dementia, nominanda sit. In den Meditationen und Confessionen streift er bisweilen, durch platonische Formeln geleitet, an unsere Auseinandersetzung: daß wir uns des Ganzen, und des Gesetzes in der Welt, bewußt wären; aber dieses Bewußtsein hat seinen Grund darin, daß unsere Seele, Gottes Theil, oder seine Ausgeburt, sei, (nicht darin, daß wir Theile der Welt seien). —

Bei christlichen Schriftstellern aller Art, bedeutet der Ausdruck: Gottes Gedanke sei uns vor und zu allem Anderen nöthig; oft nur, daß wir, in unserem ganzen Leben, auf Ihn zu sehen, ihm zu gefallen haben. — Wenn Spinoza sagt, Eth. II. Pr. 49: Ordinem philosophandi non tenent, qui naturae div., quam ante omnia contemplari decet, quia tam cognitione quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam, et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse credunt — so sagt dieses nur aus, bei der Betrachtung der Dinge müsse man zuerst sich auf Gott richten; weil dieser, nicht als Etwas, außer der Welt, anzusehen, sondern als der Grund der Dinge.

Aber, als zu unserer Lehre gehörig, ist schon anderwärts Herder's Ausspruch von mir bezeichnet worden, im Buche: Gott, S. 194 (N. A.): „Im Begriffe der Vernunft, sagt er, ist die Demonstration Gottes gegeben: ohne den Begriff Gottes keine Vernunft:" und der offenbare Sinn hiervon ist, daß wir im Denken, und überhaupt im vernünftigen Leben, voraussetzen, daß eine Welt, und Gesetz und Ordnung in ihr sei *).

*) Die Herder'sche Stelle, auch wiederholt gelesen, hat sich bei mir nie mit der Deutung von Paulus, (in der Rec. meiner Schrift, de hom. D. s. consc.) vertragen können: der Vernunft-Ge-

Dazu die Stelle genommen, im Buche: von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen, S. 51. 56: „Religion ist unser innigstes Bewußtsein dessen, was wir als Theile der Welt sind — Glaube des Gemüths an eine Gottesordnung in der Natur" — und andere aus dessen „Idee'n": tritt uns aus dem Gemüthe eines so menschlich Reichen, als eigentlicher, nicht gezählter, aber gebrauchter Lebensschatz, jene unsere Lehre entgegen. — In Lichtenberg's Fragmenten, (eines Mannes, dessen Gedanken oft so ächt und gut sind, weil er sein Lebelang gegen Schule und Vorurtheil empört war und kämpfte), läßt sich ebenauch die ganze Lehre nachweisen. Die Stellen aus II. S. 41, und 85, geben die Hauptgedanken. („Alles was wir als Menschen, für reell erklären müssen: ist es auch würklich für Menschen. — Wir können nicht anders, wir müssen Ordnung und weise Regierung in der Welt erkennen: das folgt aus der Einrichtung unserer Denkkraft." *) — Dasselbe scheint der Grund der Rehbergischen Vorstellung zu sein, (Verhältniß

braucht kann nicht bestehen, ohne daß wir, und aus dem Begriffe der Vernunft selbst, Gott erkennen, (als die vollkommene Vernunft).

*) Eben dahin weisen die Stellen von demselben, und von Claudius, über die unmittelbare Gewißheit des Gottesbegriffes, deren sich Jacobi (von den göttlichen Dingen) bedient hat.

der Metaphysik zur Religion, Berlin 1787, S. 12 ff. 29) von dem, was das Wesentliche der Religion, und wie dieses im Menschen liege *). — Ich würde undankbar sein, wenn ich nicht hier gleich bekennete, daß das bekannte Werk von Clodius, mich, da ich auf diesen Weg gekommen war, gestärkt und angeregt hat. Ich will über das Verhältniß beider Vorstellungen zu einander nicht sprechen; die Berührungen und Abweichungen sind am Tage: in der Schrift aber von Clodius scheint sowohl Gegenstand als Stoff noch nicht durchdrungen und verarbeitet. — Brinckmann's „philosophische Ansichten", dieser heitere, große Blick über Welt und Leben; sind jener Lehre auch günstig, wo sie auf menschliche Schranken und menschliche Seligkeit gehen. (Vergleiche S. 82: „Laßt uns an Gott glauben — an den Unbegreiflichen glauben, wie an unser eigenes Dasein, wie an die erhabene Erscheinung des Universum, welches ohne dieses, Alles beseelende Gefühl, unseren denkenden Geist nur als ein dunkles, bedeutungsloses Räthsel beunruhigen würde.") Aber gegen das, was er

*) Jacobi üb. Spinoza 226, bekennt, mit diesem auf demselben Wege gewesen zu sein. („Die menschliche Vernunft, hatte er gesagt, ist in ihrer Würklichkeit nur Wiederschein und lebendiger Abdruck der Natur und ihres Urhebers, in uns, als würksamen, in ihrer Ordnung mit begriffenen Theilen der Natur.")

S. 80 und anderwärts vom persönlichen Gotte sagt; ist zu bemerken, daß es noch eine dritte Annahme, die des Ewigen giebt, in welchem das Weltgesetz seinen Grund habe. — Zum Schlusse möge man sich an einer Stelle unseres J. P. F. Richter erholen, (Museum, S. 162): „Nur der Gedanke an Gott ist der Ankerplatz im unabsehlichen Meere der Kräfte: und nur Ein Herzschlag erwärmt und bewegt das All. Doch erscheint uns die Urseele nur als eine, immer hellere aber ewige Aurora am All: und diese Sonne geht nie auf, weil das Auge der Endlichkeit an der Sonne stürbe. Nur das göttliche Morgenroth sieht und verträgt der Menschenblick".

7.

Leben, Einheit, Gesetz und Ordnung, nennen wir das, was die menschliche Vernunft nothwendig in der Welt voraussetzt. Abgekürzt mag man es Gesetz und Ordnung heißen; in denen der natürliche Mensch jene beiden schon denkt: wie Plato das νόμος καὶ τάξις allein, in diesem Sinne zu setzen pflegt. Denn, was ist das Gesetz in der Welt, als daß alles Einzelne eine bestimmte natürliche Richtung hat, und daß es in einer lebendigen Verbindung und Gemeinsamkeit mit allem anderen steht, endlich, daß Dieses unter

einem Höheren besteht und geschiehet? *) Es scheint indeß, als sei bei den Griechen das τάξις nicht in unserer engeren Bedeutung genommen worden; sondern habe die Erscheinung des Gesetzes (das Gesetzmäßige, Rechte an den Dingen) bedeutet.

8.

Der Unterschied zwischen Religion und Religiosität, welchen diejenigen machen, nach denen jene nicht Sache des ganzen Lebens ist, und eine Beziehung dieses Lebens auf etwas Nothwendiges, sondern entweder ein bloses Nachdenken oder eine Sammlung von Begriffen, oder doch eine vornehmste Ueberzeugung: dieser Unterschied ist bekanntlich darum ganz eitel, weil das zweite Wort erst erfunden worden ist, seitdem man das ursprüngliche misbrauchte („intelligere Deum, sapientiae est: honorare, religionis.“ Lactantius.) — Uebrigens, wenn auch wir den Verstand aus diesem

*) Bei den Platonikern meist λόγος genannt. Vergleiche eine Stelle, welche unserer Vorstellung überhaupt ganz nahe kömmt, angeblich vom Archytas, in Gal. Opuscc. 733: ἐνεχάραξε καὶ ἐπεσημήνατο τὸ θεῖον αὐτῷ τὸ τοῦ παντὸς λόγου σύστημα und sein, des Menschen ist es also, ἐν τοῖς οὔσιν ἐπιζομένοις, θεωρεῖν τὸν λόγον τῆς τοῦ ὅλου Φύσεως, καὶ τὴν τῶν ὄντων Φρόνησιν. —

Gebiete herausweisen; so ist es natürlich, das Bewußtsein vom Verstande wohl zu unterscheiden, (denn statt jenes, des ursprünglichen oder alles klaren, Bewußtseins, wird dieser oft empfohlen) und die Rede davon, daß der, das Weltliche verknüpfende, Verstand das Göttliche nicht erreichen könne, und, daß er seine Stoffe, und deren Bearbeitung zum gefundenen Begriffe Gottes nicht herzutragen dürfe. — Das Wort, Gemüth, welches in unserem Volke nach alten guten Beispielen für solche Begriffe in Gebrauch gekommen ist, mag wenigstens genauer bestimmt werden. Es scheint, als seien drei Vorstellungen davon gangbar: indem Einige auf das Hauptwort (Muth), Andere auf die Zusatzsylbe, (welche überall ein Zusammen ausdrückt) gerichtet waren; und jenes bei Einigen wohl die zusammengenommene, thätige Kraft, (ὀργή) bei Anderen das Leidendliche, Erregbare bedeutete. Daher Gemüth, dort, der Sinn des ganzen Menschen: hier, die Empfänglichkeit des Menschen und dessen Bedürfnisse oder sein rüstigstes Streben. Beides ist wohl zu verbinden, und jene, die ursprüngliche Bedeutung von Muth. Also Gemüth, der Mensch nach seiner allgemeinen oder gesammten, nach seiner menschlichen Thätigkeit. Und diesen geht allerdings Alles an, was hier vom Menschenleben gesagt wird.

9.

Es wird zweckmäßig sein, Etwas hier gegen bedeutende Einwürfe zu sagen, welche gegen unsere Lehre gemacht worden sind, wie sie vormals von mir vorgetragen wurde, und welche leicht wiederkehren können. Es klagt zuerst ein einsichtiger Mann, (Jen. A. L. Z.), wie „durch solche Lehren der Blick des Menschen weniger nach Oben, als nach Unten, und auf die, für sich den Geist verwirrende, Würklichkeit, gerichtet werde; da doch alles Licht, das uns die Pfade des Lebens erleuchte, und Sicherheit darauf gewähren könne, von den übersinnlichen Idee'n komme". Diese Lehre ist aber nicht ohne Uebersinnliches; nur zuerst bekannt und angewendet wird uns dieses nicht, sondern dessen Offenbarung in der Welt: und anders kann es nicht sein; wie kann die Vorstellung des Uebersinnlichen, welche uns gegeben ist, unser Leben regieren? Und verwirrt die Lehre den Geist im Sinnlichen? weiset sie nicht auf die Würklichkeit an, welche Jeder vom Weltlichen, wie vom sinnlichen Schein, wohl unterscheidet? Wie wollen aber die Menschen aus dieser Würklichkeit heraus?

Ferner ist es bezweifelt worden, daß wir dieses Beide von Anfang annehmen, und hierauf mit aller unserer Bestrebung fußen: wie wir einem Ganzen angehören, und, daß hier Gesetz, und zwar

unser Gesetz, regiere? Aber, leben wir denn nicht vom Anbeginn in der Voraussetzung, daß, in Sein, Thun und Leiden, wir abhängig, untergeordnet seien; und denken wir denn nicht nothwendig über die Dinge, als, wenn es möglich und der Mühe werth sei, sie zu erkennen? machen wir nicht nothwendig Gesetze von ihnen, und verlassen uns darauf, daß mit der Welt zusammenstimme, was wir nur vernünftig denken? Denn, kann sich der natürliche Mensch es wohl einbilden, daß, wenn er sich ganz zum Theile der Welt stimme, er dennoch Nichts, als selbstgeschaffene Bilder von dieser habe, sogar, wenn er sich selbst damit ganz genügte? und überhaupt, daß, was ihm in das Gemüth für das Leben gelegt sei, ihn täuschen könne?

Zweierlei ist eben gegen jene Sätze aufgestellt worden: daß dem Menschen dieses Alles zwar natürlich und nöthig sei, aber ja wohl nur Täuscherei sein könne; oder, daß es gar nicht so unmittelbar gegeben sei; sondern nur eine der Folgerungen aus dem Unmittelbaren, ein Schluß, den man gewöhnlich im Leben mache. Ich weiß auf Beides, Nichts zu antworten, als, was hier in der Kürze gesagt worden ist. — Am allerwenigsten aber möchte ich mit Paulus einen solchen Schluß angeben: Weil meine Kräfte, wie ich einsehen lerne, nur geordnet, recht gebraucht werden: nehme ich dasselbe im Ganzen an. Denn, wenn jenes nicht heißen soll: nur

nach Gesetzen darf, kann ich denken, (welches auf unseren Satz hinauskommt): so wird blos von einem niederen Geordneten geredet; und es wäre dann auch verkehrt, dieses Compendiarische, die Folge unserer Beschränktheit, auch in der Welt anzunehmen, und würde wohl keinem Menschen beikommen.

Zur zweiten Vorlesung.

I.

Der eigentliche Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Lehre, wie ihn die Vorlesung angab, äußert sich am härtesten in der Angelegenheit der Idee'n: welche Aristoteles für Hirngespinnste und dichterische Metaphern erklärt, und an deren Stelle er die εἶδη setzt*). Er will nur nothwen-

*) Es scheint nicht, als sei eine Unterscheidung dieser beiden Worte erst durch die Schule aufgekommen. Vielmehr verstanden wohl immer die Griechen, bei ἰδέα mehr, was, als Etwas, würklich angeschauet wird: bei εἶδος, was, als Etwas anzuschauen ist, wenn es angeschaut wird. War also von einer ἰδέα der Welt die Rede; so dachte der

dige Richtungen in der Welt, (Gesetz draußen, und in unserem Geiste); und dieses ist es, wogegen er eifert: in der Erkenntniß die Leidendlichkeit der Platonischen Schule, (das Harren, bis die, vormals angeschau'ten, Idee'n wieder in sie kommen würden); sodann, daß die Dinge durch ein Uebersinnliches, (wie nun auch dieser Einfluß gedacht wurde) gebildet werden sollten, und in diesem erkannt. „Wir müssen vielmehr, meint er, suchen in den Dingen, und schließen: die nothwendigen Richtungen alles Lebens erkennen, nach welchen Alles, und zwar durch sich selbst, gebildet wird, und in denen es erst begriffen wird". *) Obendrein dachte die Platonische Schule bei diesen Idee'n, weniger an diese allgemeinen Richtungen, die Weltgesetze, als, an die einzelnen, willkührlichen, Gattungsbegriffe. Daher der Unterschied zwischen πρῶται und δεύτεραι οὐσίαι (Categ. 5.); von denen Jene blos das Ding ganz und recht aussprechen: nämlich, wie es für sich durchaus sei, nicht nach seiner Gattung.

Grieche ein ewig Denkendes, Anschauendes: das Wort hatte den Begriff Gottes bei sich. — Ich zweifle übrigens nicht, daß der Gedanke und Name, Morgenländischen Ursprungs sei.

*) Metaph. 13, 2. Duvall.: τὸ ἴσας ταῖς αἰσθηταῖς καὶ φθαρταῖς οὐσίαις ἀϊδίους ἑτέρας κατασκευάζειν, ἐκτὸς τῶν εὐλόγων δέξειεν ἂν πίπτειν.

So mußte er denn, mit seinem Sinnen und Streben sich in diese bestehende Welt hineingeben: und Folgendes giebt die Hauptbegriffe seiner Lehre; wie sie uns nämlich erschienen sind *).

In der Welt bildet sich Alles aus schon bestehendem Stoffe. (οὐ γίνεται, ἀλλ' ἐκκρίνεται ἐνόν, ὑποκεῖσθαί τι δεῖ, ἐξ ὄντων καὶ ἐνυπαρχόντων τὰ πάντα. Daher das Wort, Exsistenz (Herausgetretensein) in den Schulen, vom Dasein der weltlichen Dinge). In jedem Einzelnen, das für sich besteht, ist aber Stoff, dann gewisse Gestalt, durch welche es Etwas ist: und diese Form, (jenes εἶδος eben) steht der στέρησις, der Negation, entgegen. Man hat nicht bemerkt, daß Aristoteles diese στερ. an die Stelle des μὴ ὄν gebracht hat, welches der Materie, zu welcher die Idee noch nicht gekommen, beim Plato zugeschrieben wird. — Das Einzelne nun, daß sich durch die Bewegung des Ganzen absondert, gewinnt diese Gestalt lediglich durch sich selbst; denn das Leben des Ganzen, wird in jedem Einzelnen zum Streben nach einer angemessenen Gestalt (ὁρμὴ μεταβολῆς ἔμφυτος, Phys. 2, 1)

Vorher

*) Ich gebe den Gedanken nicht auf, in den folgenden Jahren, wenn ich, nach gehöriger Vorbereitung und Vorarbeit, zum Aristoteles zurückkommen kann, ihn, in einer Deutschen Uebersetzung zu bearbeiten.

Vorher ist also das Ding, δυνάμει, endlich ἐνεργείᾳ, ἐντελεχείᾳ *), was es sein soll: kurz, Jedes vollzieht seine nothwendige Richtung.

Natürlich war denn Aristoteles auf jenes Leben des Ganzen (die πράξις καὶ ζωή, das ἔμψυχον) vornehmlich gerichtet. Dieses hat aber, wie seinen Quell, so sein Gesetz, in einem Außerweltlichen: das ist Arist. Meinung unleugbar. Vergleiche vom πρῶτον κινοῦν, Phys. 8 e. Aber anders zu neh-

*) Dieses berühmte Wort ist durch Cicero, wie vieles Andere, verdunkelt und verwirrt worden. Darauf gekommen, scheint es, ist Aristoteles, im Widerspruche gegen die platonische Schule. Wir finden in dessen Schriften, Legg. 10, S. 109. Bip.: οἱ θεοὶ, διοικήσαντες τὸν ἅπαντα ἐντελεχῶς οὐρανόν. Aristoteles meint nun, das ἐντελές komme nicht durch das Uebersinnliche in die Dinge; sondern durch ihr selbsteigenes Streben. Die Entelechie ist die Vollendung, die entschiedene rechte Gestalt, welche das Ding durch sich selbst erhält. — Die ciceronische Deutung (das immer Thätige), ist daher entstanden, daß er das ἐνέργεια, das oft damit abwechselt, von äußerer Würksamkeit verstand: da es doch, das innere Sichherausgebildethaben bedeutet. (Ebenso ist es unserem, würklich, ergangen, das nach dem actuale, entgegen dem possibile, gebildet worden ist).

men ist, de Coel. 1, 2: πέφυκέ τις οὐσία σώματος, παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἁπάντων. Hier ist wahrscheimlich vom Aeußersten der Welt die Rede, in welches zunächst Gottes Kraft übergeht: von welchem auch 2, 1. wo es κυκλοφορία heißt, das, wodurch die Welt, Bewegung und Gesetz hat *). Sehr versteckt ist die Stelle, de gen. et c., 2 e.

Das menschliche Vermögen ist durchaus auf die Welt gestellt und eingerichtet. Nur in der schaffenden, regierenden Vernunft (πρακτικὸς νοῦς), ist Etwas von jenem Ueberweltlichen: die göttliche Ordnung, in welche sie mit Bewußtsein eingerichtet ist. (De an. 3, 5. Diese scheint ihm höher als die Weltseele zu stehen; und Gott würklich verwandt). Sonst sind das Höchste der Erkenntniß, eben jene εἴδη, und für das System, die ἀρχαί, (ἀξιώματα und τὰ καθόλου) welche durch Einführung gleicher Wahrnehmungen verschafft werden.

*) Mir scheint es sicher, daß Aristoteles jenen überweltlichen Grund annahm; aber daß er, wie ihm der Schwung dort hinauf kam, sich zurückhielt und von dem Geschaffenen redete, das Gott zunächst wäre; weil es ihm klarer war, daß der Mensch dieses erkennen sollte, als was ihn dort hinauf richtete, und, weil er gegen das Phantasiren über die Welt hinaus würken wollte.

Nach dieser Lehre müssen die harten, materialistischen Stellen angesehen und gedeutet werden. Wie etwa, de an. 3, 9, wo er spricht, als sei kein νοητόν für den Menschen, kein κεχωρισμένον, und andere solche Reden.

Wenn man diese Grundzüge sich vollenden will: so wird man sich vielleicht von dem überzeugen, was ich in der Vorlesung, von dem herrlichen Geiste der aristotelischen Lehre gesagt hat. Wie ganz anders würde es mit ihrem Namen geworden sein, wenn man sich an diesen Geist gehalten hätte: weder allein an die Stoffe, welche er herbeigeschaft hat; noch an seine dialektischen Arbeiten; in denen er doch nur zuerst, für seine Zeit ausscheiden wollte, was das Beste in der Sophistik wäre, und dieses ordnen und Waffen gegen das Schlechte in jener geben *).

2.

Die, in der Vorlesung angegebene, war die Alexandrinische Bedeutung des Namens: Philolog. Man hat bei ihm folgendes zu unterscheiden. Unter

*) So hießen ihm seine dialektischen Arbeiten, blos für damals und für das gelehrte Gespräch, ὄργανα oder ὄργανον (δι' ὧν εὐπορήσομεν). Vergleiche Top. 1, 13. 8 e.

den Griechen hieß so, Einer, der sich dem Gespräche mit weisen Männern gern ergab, (so nennt sich Sokrates immer den Φιλολόγος.) In Alexandria heißen λόγοι, die schriftlichen Abhandlungen; und solche Sammler und Leser, ohne außer Kleinigkeiten viel zur Reinigung und Erklärung beitragen, heissen Philologen. Die Neuern haben λόγος, von Sprache verstanden, und Philolog, von dem welcher entweder überhaupt die menschliche Sprache untersuchte, oder in einem Vorliegenden blos die Sprache reinigte und erklärte. Es wird gut sein, die alten Unterscheidungen von Philologie, Alterthumswissenschaft, Grammatik und Humaniora, wiederherzustellen.

Zur dritten Vorlesung.

I.

Johannes Erigena gehört zu denen, welche bei Einigen Vorläufer, bald des Spinoza, bald des Schelling, oder vielmehr beider, (denn Jene kennen keinen Unterschied von diesen) heissen. Als Platoniker könnte er es immer nur von diesem sein: nur können wir ihm beiweiten nicht die Bedeutenheit und Ehre geben, welche er neuerlichst wie-

der, vornehmlich durch Feßler erhalten hat. Es sind bei ihm doch nur die neuplatonischen Formeln immer wiederholt, und ohne Sinn für die natürliche Ordnung: dazu ein beständiges Unterhandeln mit der gemeinen kirchlichen Lehre, und Vergleichen mit einzelnen Aussprüchen der beiden Gregore, des Mönches Maximus, (dessen kleine Schriften, an Galens Ausgabe des J. Erigena de divisione naturae, sich auszeichnen *),) des sogen. Dionysius Areopagita, und des Augustinus. Hier kömmt es auch wohl auch auf einen Widerspruch mit sich selbst nicht an; oder es werden die verschiedenartigsten Vorstellungen verbunden, entweder geradezu, oder so, als wenn die Sache, theils so, theils so, sei: welches auch der hochbelobte Mittelweg mancher neueren Theologen ist. Wie divis. nat. 1, 17, **)

*) Bei diesem ist ein sichtbares Streben, die platonisirenden Lehren, entweder blos als sittliche darzustellen, oder doch allein in einer sittlichen Beziehung, z. B., die Rückkehr zu Gott (ἀνάτασις bei ihm genannt) als das, sich der göttlichen Idee gleich machen.

**) Der Titel: divisio naturae, bedeutet keinesweges Eintheilung oder Abgetheiltheit, (Arten): sondern (wie 2, 1, merismus und analytice beschrieben werden) das Auseinandergehen des Einfachen; was sonst descensus, multiplicatio, und auf ähnliche Weise genannt wird.

erst steht: auf Gott sei keine Kategorie anzuwenden: aber sogleich: translative adhiberi possunt, quid de causa omnium, nobis quodammodo eam inquirentibus, probabiliter cogitandum sit. Vergleiche was 29 und 31, vom Raume aus ganz verschiedenen Meinungen gesagt wird. Wer will das vereinigen, was 2, 5 ff. vom Menschen und dessen Bestimmung gesagt wird? Bei allen Platonikern ist zwar viel Unentschiedenheit, in der Sache des Ausganges vom Vielen aus dem Einen; aber bei Keinem wohl ist sie ärger, als bei Unserem; ebenso, wo vom Leben Gottes in den Dingen und deren eigenem, und wo von der Rückkehr die Rede ist. Wie unbeständig ist er, wo er gefragt wird, wie wir um Gott wissen? bald (2, 23) indem wir eine Ursache der Dinge zu denken genöthigt sind; bald (1, 68) durch den Gedanken der Einheit in den Dingen: bald (1, 14) durch die Betrachtung der Welt. Die Dinge bestehen in Gott: bald, da seine Kraft (die Weltseele) sie hält und erhält; bald, sofern sie in seiner Idee ihren Grund haben. Und dieses Verzeichniß ließe sich noch viel vermehren.

Es ist um so unangenehmer bei diesem Schriftsteller; jemehr er sonst bewiesen hat, daß er seinen Sinn und Tüchtigkeit besaß, und, da offenbar nur Nachlässigkeit von jener Verworrenheit die Schuld hat. Denn, (und das mag ihm, als sein Ver-

dienst, bleiben) Scheu vor der Kirche kannte er nicht. Er nimmt sich eine unerhörte Freiheit, im Einzelnen, wie in Grundsätzen. Für Jenes vergl. 2, 1 und 2. Dort: Universitatem dico, Deum et creaturam. Hier: creator et creatura unum est. 1, 74. Deus nihil facit, sed est in omnibus. Für dieses vorzüglich 1, 71. Niemand hat es herzhafter ausgesprochen, daß Auctorität, Nichts gegen die Vernunft sei. — Wir werden den J. Erigena weiter unten wieder nennen; da wir von Platonikern überhaupt reden werden: er kann als ein Sammler Platonischer Formeln benutzt werden.

2.

Wo sich die Art der Mystiker, in den späteren Zeiten, mit entschiedenem Platonismus verschmolzen hatte: da nannte man es, Deutsche Philosophie, Deutsche Theologie. Geschahe dieses darum, weil die Paracelsische Schule, sich als die Deutsche, bekannt hatte: oder, weil Jenes allein den Deutschen Menschen, wie sie auf ihre Frömmigkeit und Treue stolz waren, angemessen erschien? Allerdings war jener Platonismus, (der, hinausgeführt, ganz zu jener, zweiten, Morgenländischen Lehre wurde) das Geistigste und Würdigste, menschlich Zarteste und Frömmste: solange noch die Vernunft über sich hinausgieng, und, solange gewisse Dogmen bestehen mußten. Wie es unser Helden-

dichter, Fouqué so trefflich an seinem Isländer beschrieben hat, daß Nichts ihn dem Christlichen ganz gewinnen konnte, als, wie er die Lehre von Gottes Weisheit vernahm, welche im Christus, Mensch geworden sei. — Der Deutsche Philosoph hieß darum Jakob Böhme: an dem wohl Nichts zu bewundern ist, als wie durch das Lesen der Lutherischen Bibel sein Gemüth geweihet, sein Nachdenken geweckt, sein Sinn und seine Sprache gebildet worden ist. Er würde ein herrlicher Volkslehrer, und in sich klarer, geworden sein, wenn ihm nicht Walther den Paracelsus eingeimpft hätte. — Und, wer kennt nicht Luther's Lieblingsschrift: die Deutsche Theologie? sicher eine der merkwürdigsten Etscheinungen in der Geschichte der Philosophie. „Gott hat sich (das sind ihre Hauptgedanken) ihm selbst offenbaren müssen; er hat aber auch, was sein eigen ist, üben und würken müssen: so ist er Sohn Gottes in sich von Ewigkeit gewesen, und das Andere ist der Grund aller Creatur. (C. 29. 49.) Diese Creatur hat ihren eigenen Willen; aber sie ist Nichts, wenn sie diesen nicht aufgiebt, und sich, nicht achtet; und in Gottes Willen lebt und diesen allein überall sieht und ehrt". (13. 22. und überall) Die Unbestimmtheit des: Gott allein ehren, und, Gottes Wille*);

*) Denn oft bedeuten solche Formeln bei Christlichen Schriftstellern, nur; jene, Gott bekennen, diese, was man, himmlisch gesinnt sein, nannte, oder die Aussprüche der Schrift befolgen.

hebt sich bisweilen auf, wenn es z. B. heißt: das wahre Gut ist weder dieß noch das — so, daß das Allgemeine, und das Gesetzmäßige hindurchscheint, als das, worauf es ankomme. — Bei Jak. Böhme ist dieses Wesentliche nur schwerfälliger dargestellt, mannichfach verdüstert; und mit der Naturlehre jener Schule überall zusammengedacht. Auch hier aber kommt Alles darauf an: „daß kein anderer Weg sei, der da richtiger sei, als, nur mit dem Willen aus der Vernunft auszugehen; und nicht sein Wollen suchen; sondern nur in Gottes Liebe und seinen Willen sich ganz einwerfen, und Alles liegen lassen, was die Vernunft in den Weg wirft". Auf ihn, als den Vorgänger in gewissen Darstellungen, werden wir auch weiter unten zurückkommen.

3.

Wie verschieden auch über den Streit der Nominalisten und Realisten gedacht wird: so erkennt doch Jeder an, daß die Nominalisten die tieferen gewesen seien, und, welche das Meiste geweckt und geschaffen haben. Es liegt viel Treffendes in der Erklärung von Leibnitz, wie einfach sie auch scheinen mag, Vorr. z. Nizol., Opp. IV. 59: (entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem). — Nominales sunt, qui omnia putant esse nomina nuda, praeter substantias singu-

lares: abstractorum igitur et universalium realitatem prorsus tollunt“. Es ist ausgemacht, daß die Frage, von welcher unter diesen gehandelt wurde, durch die Isagoge des Porphyrius veranlaßt wurde*); und, daß sie vornehmlich in dem Sinne so wichtig erschien, als wäre dieses der Trennungspunkt vom Aristoteles und Plato. Ferner, daß die rohen Anwendungen und Streitigkeiten der späteren Scholastiker nicht in Betracht kommen, und, daß man sich an die Vorstellung des Roscellinus zu halten habe. Der Grund von Allem ist sicher beim Plato und Aristoteles. Dieser bekannte sich zum ἓν κατὰ τὰ πολλά, im Gegensatze vom ἓν παρὰ τ. π. (An. Post. 1. 11.) Jener zu diesem, und fragte, ob dieses Eine würklich in die Dinge übergehe, und in ihnen angeschauet werde? Jenes Streitige betraf, wie zum Aristoteles bemerkt wurde, die weltliche Ordnung; und zwar, ob diese durch Einfluß des Uebersinnlichen, oder durch natürliche Entwickelung, bestehe? Diese Frage beim Plato geht darauf, ob die Vernunft, jene Ord-

*) In dem Vorworte des Porphyrius wird als eine der tieferen Forschungen aufgeführt: ob die Gattungs- und Artenbegriffe für sich bestehen, oder, ob sie bloße Vorstellungen seien, (εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται) und, wenn Jenes, ob sie körperlich oder nicht, seien; und außer den Körpern, oder in diesen, oder ihnen beigegeben. —

nung bei sich habe, und auf die Dinge übertrage; oder, ob diese würklich durch das Uebersinnliche, in den Dingen sei? Die Hauptstelle für diese Fragen ist, Phileb. c. 5: in welcher freilich auch das berücksichtigt wird, wie es die damaligen Dialektiker anfechten konnten. „Dreierlei, sagt er dort, ist zweifelhaft, ob, als würklich bestehend, solche Einheiten, (übersinnliche, schaffende und ordnende Wesen) anzunehmen seien? ferner, wie dieser Jede sich, durch eine so unendliche Würksamkeit, immer dieselbe erhalten könne, da ein Sicherneuern nicht an ihr denkbar ist? endlich, ob sie im Endlichen (falls sie in es übergiengen) ganz übergetragen bestehen, oder sich durch es zertheilen" *)? Vergl. die letzte

*) Ich bin in dieser Stelle darin von Schleiermacher abgegangen, daß ich drei Fragen angenommen habe: dieser hat zwei. Für jenes schien Sprache und Gedanke zu sein. In der zweiten ist davon die Rede, wie die Einheit sich, ohne Reproduction (γένεσις u. ὄλεθρος) immer jung erhalten könne? — Solche Fragen sind nach der spielenden Art der Sophisten: man findet viele andere Neckereien, in den Reden gegen die Idee'n beim Aristoteles. Ich werde von ihnen anderwärts sprechen: denn mein Vorsatz ist, den Philebus des Plato, nach Sinn und Absicht, und nach dem Gebrauche, der von ihm in den philos. Schulen gemacht worden ist, in der nächsten Zeit zu erläutern. Ich habe einst zugleich mit Schleiermacher, aber ohne es zu wißen,

Frage, im Parmen. S. 80. Bip. ἤτοι ὅλου τοῦ εἴδους, ἢ μέρους, ἕκαστον μεταλαμβάνει; ꝛc., und beim Sextus Emp., Hypot. 2, 20: — Aber in der Platonischen und Aristotelischen Schule fieng man bald an, unter Idee, statt des Weltgesetzes, und seiner einzelnen Arten; blos Gattungsbegriffe zu denken. Und, da von diesen nun, erst ganz roh gefragt wurde, ob sie Hypostasen im Himmel seien? und, was dem ähnlich: so setzte Roscellinus die Sache auf den rechten Platz und in das rechte Licht. Die Nominalisten, (wovon der Name fast abzieht) waren die rechten, gesunden, Betrachter des Würklichen: und ihre Lehre ist gegen Zweierlei gerichtet. Gegen das Classenmachen in der Natur; insofern dieses mehr als Bequemlichkeit sein will: da es ja nur nach unserm Bedürfnissen geschehe und unserer armen Erfahrung. Sodann, in einzelnen Vorstellungen, gegen das reale Absondern der Merkmale: da ja jedes einzelne Ding, ein für sich, und innig, durchgebildetes Wesen sei. — So haben sie allerdings dem leeren Denken und eitlen Phantasiren, entgegenarbeitet: und den guten, menschlichen daß es, im 16. und 17. Jahrhundert, an solchen

einen Theil von ihm bearbeitet, (de Philebo Platonico. L. 809): mit der Pedanterei jenes Alters und mit unreifer Philosophie: man wird indeßen manches Glückliche dort finden, wenn man sich die Mühe nehmen will, hineinzugehen; was nicht einmal in meinem damaligen nächsten Kreise geschehen ist.

Sinn und seine Richtung in das Würkliche, zu erwecken versucht. — Stilpo war, wie es längst schon bemerkt worden ist, Vorläufer der Nominalisten, (wie Aristoteles in der Unterscheidung der πρῶται und δεύτ. οὐσίαι) Τὰ εἴδη ἀνῄρει, sagt Diog. Laert. 2, 119; und, was er für Reden vom Stilpo dabei anführt, beweiset, daß dieser, Ergründung und Beschreibung der Individualität verlangte (actualis praedicatio).

4.

Wir stoßen in den Schriften der kritischen Philosophen, älterer Schulen, oft auf die Behauptung, daß vor ihrem Meister an eine Kritik der Vernunft nie gedacht worden sei*): welche Behauptung etwas Beleidigendes, und viel Unbestimmtes in sich hat. In der ältesten Zeit ist freilich so Etwas nicht besonders unternommen worden, weil man es sich nicht gestehen konnte, daß das Bewußtsein der natürlichen Grenzen und Richtungen der erkennenden Kraft, in einer Zeit so ganz verdunkelt wäre: aber die Philosophie hat es immer in einzelnen Menschen versucht, sie, oder auch ganze Geschlechter, (wenn auch ohne große Zurüstung und vieles Fechten) in's natürliche Gleis zu bringen. In den folgenden Jahrhunderten war man, in seiner Blödigkeit, zu sicher, so Etwas zu unternehmen. Aber wer sagt,

*) Kant selbst hatte sie hierzu veranlaßt. S. Prolegomena. S. 17.

Kritikern gefehlt habe; welche sowohl jene Grenzen zu bestimmen gesucht haben, als das gesammte Vermögen gemustert und ausgemessen? Es ist an Solche von mir hin und wieder erinnert worden.

5.

Wenn ich hier bisweilen der Kantischen Beweisführung für das Dasein Gottes, Erwähnung gethan habe; so habe ich, (wie die unzähligen, moralischen Beweise seiner Schule) so alles Das übergangen, was sich vielleicht bei Kant selbst in einem niedrigeren Sinne gesprochen findet: wie der Mensch, zur Hälfte einmal ein wüstes Thier sei, und daher beständige Gier nach der sogenannten Glückseligkeit habe, (d. i. nach dem leiblichen Wohlsein), wie er daher dem Sittengesetze, entweder nicht genugthuen möge, oder könne, oder sogar dürfe, wenn nicht jenem anderen Streben Genüge würde. (Gerade, wie es vorlängst Lactantius ausgesprochen: non aliter his bonis praesentibus abstinendum est, quam, si sint alia maiora, propter quae tanti sit, et voluptates omittere, et mala omnia sustinere). Denn natürlicherweise vermag die Tugend ihm hiervon Nichts zu verschaffen; ja, sie hindert den Menschen auf allen Seiten in diesem Streben und Genießen. Dazu müsse also der Glaube an Gott und Unsterblichkeit dienen, weil, oder damit (Würdigkeit) es ihm

einmal auch wohl sein werde. — Wie konnte sich Schiller einmal zu dieser Ansicht herablassen, daß die Tugend aus Religion, ein Surrogat der wahren, uneigennützigen, wäre? (Vergl. „über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“*). — Als Kant's rechte Meinnng nehmen wir also an, daß wir Gott nöthig haben, weil wir sonst dem Sittengesetze nicht genügen können, welches das Weltbeste von uns gefördert haben will, (oder auch, welches auf die Einstimmung der Sinnenwelt rechnet; welchen Gedanken wir vornehmlich von Luden dargestellt finden, Nemesis, 1. S. 159 —). Vergl. Kr. d. Urth., S. 426. 27. 29. Pr. Vn. 233. Immer aber ist hierzu keine Beweisführung nöthig, wenn wir das unmittelbar Gewisse nicht willkührlich beschränken.

6.

Es ist davon gesagt worden, daß Viele, welche durch die Kantische Lehre erschüttert waren, statt zum sittlichen Bewußtsein Gottes zu gelangen, zu einer angebornen Idee Gottes zurückgegangen seien: und solche Vorstellungen können allerdings die besten sein, welche aus dem irren Leben oder

*) Es ist ein schöner Ausspruch des Plotinus, Enn. 1, 4, 4: οὐκ ἐξι συναμφότερον ὁ ἄνθρωπος, μάλιστα ὁ σπουδαῖος, ἓν τὸ τοῦ ἀνθρώπου τέλος.

der Dogmatik herausretten und für das reine praktische vorbereiten. Jene sind jedoch schwer von den Gefühlsphilosophen zu scheiden, von welchen eine folgende Anmerkung, bei der Deutung Jacobi'scher Reden handeln wird, denn es liegt in der Art solcher Lehrer, nicht genau zu beschreiben, und die Namen mit welchen sie ihren Hauptgedanken bezeichnen, sind zu vieldeutig bisher gewesen. Wir rechnen dorthin, was von „Ueberbleibseln in unserem Gemüthe, aus einer höheren Welt," in der Schrift, welche ihren Verfasser und ihre Zeit so sehr ehrt, gesprochen wird, in Rosaliens Nachlasse S. 404. Eben dahin und auf die Verklärung des Lebens durch diese Idee, gehen die Delbrück'schen Gedanken, in den „Ansichten der Gemüthswelt." Denn das ist seine Gemüthswelt: der Gedanke Gottes und des Verklärenden, das in diesem sei (die Welt des Gemüthes, die Ideen); und das innere und äußere Leben, durch Jenes verklärt, (die Welt wie sie im Gemüthe genommen und vorgestellt wird).

In den neueren Schulen, in welchen der Gottesgedanke vornehmlich mit dem Streben des Menschen nach Einheit in Verbindung gesetzt worden ist; haben Einige sich etwas beschränkt, so, daß sie meinten, der Gedanke an Gott wäre entweder, als unaussprechliches Gefühl, oder als angeborner Begriff, hinter oder neben jenem Streben.

Wenn

Wenn auch nicht das, so zweideutig gesagte, Streben nach Einheit, das der menschlichen Schwäche oder Bequemlichkeit ist; so kann doch Nichts in ihm liegen, als daß eben Ordnung in der Welt sei: und wenn die bezeichneten der zweiten Art, (welche vom Gedanken, nicht vom Gefühle reden) dieses wollen, so wäre es gut, wenn sie es aussprächen. Das ist aber sonst gewöhnlich der Unterschied zwischen angeborner Idee und der Stimme des Bewußtseins, daß jene, wenigstens nicht nothwendig, das Leben regiert; in dieser aber das Leben von Anbeginn geführt wird. — Wendt's Reden über die Religion, welche ich nicht zur Hand habe, sollen die Religion als ein Sehnen und Ahnden beschreiben, und nach einer übersinnlichen Quelle jener Einheit.

7.

Jacobi's Lehren sind so oft dargestellt und beurtheilt worden, und auf lange Zeit in das Schulgezänk gekommen, während andere derselben Art, im Guten und in den Mängeln, sogar in der Darstellung, jenen ähnlich, übersehen oder zeitig vergessen wurden. Das kommt von der persönlichen Bedeutung des Mannes, und den persönlichen Beziehungen, welche er allen seinen Darstellungen gegeben hat. — Er ist in der Erfahrung gebildet worden, und weder in der Schule, noch in der stillen Einkehr in sich selbst; seine Wissenschaft ist

das Gefühl: seine Darstellung, die Art der Gesellschaft, (der sogenannte Conversationston). Sicher war er neben und nach Kant ein Gegengewicht gegen das Ansehen neuerer überschwenglicher Lehren; aber er hat sich hinterdrein selbst zu solchen Lehrern geschlagen und das Uebersinnliche ist ihm dann wie Alles, im Gefühle erschienen. Er ist das Haupt der deutschen Gefühlsphilosophen. Es ist bereits in den Abhandlungen angedeutet worden, was, (wenn man nicht mit den Worten spielen will) das Gefühl, gegen Bewußtsein, Vernunft und Empfindung sei und gelten könne? Nichts, als die Wahrnehmung versteckter Gedanken in uns, und vornehmlich bei erregter Thatkraft unseres Wesens; die Wahrnehmung also immer eines Solchen, welches in uns geworden sei, und zwar im Leben in der Welt.

Jacobi und seine Freunde nahmen zuerst ein solches sicheres Gefühl an, für den Grund alles unseres Denkens, nämlich die Exsistenz unseres Leibes und der Außenwelt *). Er brauchte für die Ueberzeugung aus jenem, das Wort Glaube,

*) Der von Wezel und Krug sogenannte, transscendentale Synthetismus, (der das Nebeneinandersein des Idealen und Realen annimmt) ist im Grunde Dasselbe. Neuerlichst hat dieser den paradoxen Namen der neutralen Philosophie ange-

nach Hume: der Ausdrücke, Wunder und Offenbarung, hätte er sich enthalten sollen, da sie nur verwirrten. — Der Verstand nun, dessen Blüthe Vernunft hieße, (meinte er) entwickelt jenes Daseiende; müsse sich also in der Welt halten, und hier arbeiten und erklären. Jenen Glauben setze er voraus; und sei nichts als Gegenwürkung: je mehr Sinn, desto mehr Verstand. Wer sich aber auf ihn verließe; der arbeite sich natürlich in der Sinnenwelt vest, er werde Fatalist und Atheist, wie es Spinoza geworden *).

Aber es rege sich im Menschen, ein unaussprechliches Gefühl von Etwas, außer und über der Welt: die Religion sei, dieses anbeten und das Leben hierdurch verherrlichen, (nämlich negativ nur, indem man das Unreine und Grobe von sich abhielte) **). Dabei sind Manche stehen geblieben,

nommen. Diese kann keine andere seiu, als, welche bei wichtigen Fragen sich nicht beunruhigen laßen will, aber sich zum siegenden Theile zu schlagen gedenkt.

*) So z. B. Jacobi's D. Hume, S. 190. (Nach der ersten Ausgabe).

**) Dieses war wahrscheinlich der Weg, auf welchen Hemsterhuis unseren Philosophen geleitet hatte. — Die Erfahrung, von der Jac. oft in dieser Ange-

(wie Jäsche und Bouterwek), Jacobi aber und viele Freunde von ihm, weisen, außer jenem Gefühle, oder auch statt dessen, für den Glauben an Gott einen Beweisgrund in uns nach. Auf beiden Wegen erlangt man, würden sie auch sicher betreten, keinen zum Leben nöthigen Gott; sondern nur einen, der neben den Verrichtungen des Lebens in uns wird. Aber die Beweisgründe sind verschieden bei ihnen: vornehmlich indeß diese zwei, das Uebersinnliche, im Endlichen nicht zu Befriedigende, unseres Triebes; und die unendliche Thätigkeit des Geistes. Jenes ist weniger zweideutig als diese; wiewohl dort der Gottesgedanke sich äußert, nicht erst dadurch gefunden wird *). Aber diese Unendlichkeit im thätigen Geiste, dieses sein Forteilen von Einem zum Anderen; ist sie wohl mehr als der Trieb sich zu verändern, andere Beschäftigungen, neue Vorstellungen zu haben? oder wenn sie guter Art ist, die Wißbegierde? Und wieviel von dem anderen Streben in die Höhe, ist nicht Verwöhnung des Geistes? **)

legenheit redet, ist, nicht ein Weg zu Gott, sondern die Erziehung zum reinmenschlichen Wesen; welches sodann Gott vernähme.

*) Göttliche Dinge, heißen bei Jac. jetzt, worauf dieser übersinnliche Trieb geht. V. d. g. D. 90.

**) In diesen Gedanken hat sich Chr. Weiß, in der guten und erwecklichen Schrift gehalten: von dem

In der Zuschrift Jacobi's an Fichte, ist die doppelte Accommodation, daß er seine Sätze mit Hinsicht auf die ältesten Fichte'schen, das ist, ihnen gegenüber und ihnen angepaßt, aufstellt. Auf jene Weise heißt er seine Lehre, eine Unwissenheitslehre: auf diese leitet er den Glauben an Gott, aus dem Bewußtsein der Freiheit ab, d. i. des nicht bestimmt-

lebend. Gott, und, wie der Mensch zu ihm gelange? (L. 1812.) Welchen Weg mögen wohl die heil. Schriftsteller eingeschlagen haben, wenn sie schlechthin sagen: es habe der Mensch, überall und immer, nothwendig den Begriff eines unsichtbaren Gottes, über der Welt, gehabt? So beim Jes. 40, 21, wo zu übersetzen ist: Habt ihr es nicht lernen und hören können, wie die Welt entstanden sei? (nämlich durch einen ewigen Gott) oder seht ihr es auch nicht selbst ein? Und beim Paulus (Röm. 1, 19 f., nach L. d. Weish. 13): was den Menschen von Gott erkennbar ist, das ist unter dem Heiden bekannt; denn Gott selbst hat es ihnen, so gut wie den Juden, bekannt gemacht. Aber von Anbeginn wird sein unsichtbares Wesen von seinen vernünftigen Geschöpfen erkannt, und wird dem Denkenden gleichsam sichtbar: nähmlich seine ewige Kraft, oder Göttlichkeit vielmehr. (Denn das θει. soll das θυν. verbeßern: da Kraft, Innerliches auf Etwas bezogen, nicht vor der Schöpfung sein konnte.)

seins durch das Weltliche, oder des Sieges über die Welt.

Bisweilen hat auch Jacobi einen Grund und Ursprung jenes Gefühles nachweisen wollen. So fällt er aber in fremde Sätze hinein; und er schwankt auch hier zwischen mehreren Lehren, wie er sich überhaupt zu leicht beim Gegebenen beruhigt. Es wäre Jenes und Dieses zu ertragen, wenn er es fragend und bedingungsweise hingestellt hätte: „man könnte diesen Grund annehmen, oder jenen; wenn über den Grund des Gefühles eine Frage zu thun wäre". Vornehmlich schwankt er zwischen diesen Gedanken, welche wohl nicht verschiedenartiger sein können: wir haben das Gefühl von Gott, weil wir seines Wesens sind; weil wir durch ihn geworden sind: weil wir sein bedürfen, (substantielle Liebe — Liebe zum Schöpfer — Glaube). *)

Diejenige Vorstellung ist Jacobi'n sicher immer fremd gewesen, und hat nur in einem Misverständnisse im Volke, und im wiedererblüheten Ansehen der Kirche, ihren Grund gehabt: daß der Glaube an Gott durch ein Wunder frühester Offenbarung unter die Menschen gekommen sei, und sich,

*) Die beiden ersten, v. d. g. D. 34. 54. Das Letzte vornehmlich im Woldemar: Glaube an ein Erstes, Nothwendiges, (s. I, 137. 161.) oder Vollkommenes (II. 235).

wahrscheinlich durch seine siegende Göttlichkeit, oder durch einebeständige Gnadenwürkung, in den Herzen der Menschen erhalte*). Diese Vorstellung hat mit allen ähnlichen theologischen, die Eigenschaft, daß sie alle andere Sicherheit des menschlichen Gemüths und Lebens zerstört, und doch der eigenen ermangelt. Auch Fr. Schlegel, der sonst so herrlich über die Grenzen des menschlichen Wissens, wie über die gangbare Theologie, gesprochen hatte, scheint dieser Meinung nunmehr zugethan zu sein. Er hat (ü. die Spr. u. W. d. Indier, S. 104) gegen alle Dogmatiker den Grundsatz ausgesprochen: „Wir müssen Gott schon erkannt haben, um seine Spuren in der Natur und im Bewußtsein (inneren Bedürfnissen und Hindeutungen) wiederzufinden: und auf jene Weise, (da man ihn erst aus diesen herausbeweisen will) wird der erhabene Begriff, seiner Einfachheit, und damit seiner ganzen Würde, beraubt". Aber wir sehen aus anderen neueren Aeusserungen, daß er jenen Grundbegriff, durch eine Offenbarung im Menschengeschlechte gelegt, annimmt.

*) Die „Resultate der J. und Mendels. Philosophie," S. 196 ff., begünstigen diese Meinung von Jacobi's Lehre. So verstand sie auch unser Joh. Müller. S. Briefe an s. Br., Werke, V. 181. Doch schwankt er mit Jacobi: s. 187. VI, 84. („Erfahrung und Gefühl machen den wahrsten Grund der Rel. aus.")

Zwei Männer, welche gemeiniglich mit einander, und mit Jacobi, zusammengereimt werden, Fries und Eschenmayer; stehen so zu einander, daß dieser dem Jacobi'schen, unaussprechlichen, heiligenden, Gefühle, jener dem Kantischen Glauben huldigt: wie sie auch immer, in der Darstellung dieser Gedanken abwechseln oder schwanken mögen. So jener, der bald den Grund dieses Glaubens im Freiheitsgefühle sucht, bald im Streben, das höchste Gut zu vollziehen. Dieser sagt, jenes Gefühl glühe in uns auf, wenn wir uns beisammen hätten, und, offenbare sich, als Heiligung des Menschen. Er scheint auf die Verwandtschaft der Menschenseele und der Weltseele hinzudeuten: und, daß in jenem Gefühle, eigentlich der menschliche Geist nur sich selbst, sein rechtes Wesen, wahrnehme.

Von Beiden ist, (bei Fries unterschieden vom Glauben, bei Eschenmayer als Dasselbe) das Wort, Ahndung, gebraucht worden; und durch sie hat dieses Wort sich eine Stelle in der philosophischen Sprache genommen. Fries hat mehr auf den Gebrauch gesehen: bei Einem, das da gegeben wird, Etwas ahnden; Eschenmayer auf den: für sich eine Ahndung haben. Das Wort bedeutet überhaupt, Etwas durch die Verwandtschaft mit den Dingen erkennen; oder, durch die Verwandtschaft der Dinge unter sich, bei Einem das Andere. Bei:

demal aber wird verstanden, daß es nicht zur sicht-lichen Gewißheit kommen könne*).

Es giebt noch eine Theologie, welche man mit diesen zusammenzudenken gewohnt ist: die Feßler'sche. Aber sie ist durchaus ohne Grund, und nicht aus Gemüth und Leben herausgeboren: und die Art des Urhebers ist nicht ohne Gefahr; da er Menschen beschreibt, welche in jener Theologie ihr Heil gefunden haben, und himmelweit Unterschiedenes in der philosophischen Geschichte, für Dasselbe nehmen, unter sich und mit jener Theologie; die ferner in Ecstasen herrlich seien, oder auch wohl gar, mit ihrer Philosophie und Theologie, das an sich erklären wollen, was aus sehr unphilosophischem und unsittlichem Boden gewachsen ist. Wir verkennen die Kunst der Darstellung nicht; auch, wie sehr er den Protestanten genützt hat, indem er manches Geschmähete und Verschollene der Kirche und des

*) Jene mag man die sympathetische A. heißen; diese die phantastische. Sie ist entweder im reproducirenden Einbildungsvermögen zu Hause, oder im producirenden. Dort associirt sich die Vorstellung: hier würkt die Erscheinung als Reiz. Aus der ältern philos. Sprache ist mir kein ähnliches Wort zur Hand: ὑπονοεῖν und μαντεύεσθαι, suspicari (beim Abälard auf das Göttliche bezogen) und divinare, haben andere Bedeutungen.

Klosters, ihnen wieder näher gebracht hat: aber welcher Schade um diese Gaben und um dieses herrliche Gemüth, dem die Umstände einen so düsteren Grund gegeben haben, und eine solche Nothwendigkeit, seine Arbeiten nie zur Reife zu bringen.

Der Streit zweier philosophischer Parteien, deren eine sich, nach einer Schmähschrift Jacobi's gegen Schelling, unter dessen Namen aufführte; hat bald aufgehört. Die Persönlichkeiten waren schnell abgethan, denn die wissenschaftliche Welt darf es sich, wenn sie auch noch Gefallen daran fände, nicht mehr merken lassen, daß ihm so sei; beide Theile verstanden einander noch nicht*), sie waren auch noch in sich getheilt, und fiengen zeitig es mit sich, unter einander, an: und das Hin: und Herreden, und die gegenseitige Anschuldigung des Atheismus**), ekelte alle Welt an.

*) Es ist offenbar, daß sich Jac. in der Identität, eine Weltseele, und zwar, eine, nur Körper bildende, dachte. Vgl. vornehmlich, was von Spinoza und Schelling, v. d. g. D. 193, gesagt wird. — Vielleicht hat sich Dieser ebensowenig bemüht, seinen Gegner zu deuten: sicher hat er Nichts, als eine politische Apologie, geben wollen.

**) Es giebt keinen Atheismus, als einen praktischen: der theoretische ist ein Irrereden. Denn da das Wesentliche des Gottesgedankens zum Leben schlecht-

Es wäre ein großer Gewinn für den sittlichen Namen der Urheber, und kein Verlust wenigstens, für ihren gelehrten, wenn die beiden Hauptschriften in der Streitsache für alle Zeit verloren giengen.

Zur vierten Vorlesung.

I.

Sympathie. Es ist bekannt, daß der Gedanke vom innigen Zusammenhange aller Dinge der

hin nöthig, von ihm vorausgesetzt ist: so kann es nur tolle Phrase sein, wenn Einer sagt, es sei Zufall in der Welt, oder, die Unordnung sei vor der Ordnung gewesen. (Denn ein solches Gesetz wäre kein Gesetz.) — Einst, da es Jacobi schmeichelte, von Fichte als Ehrenretter angerufen zu werden; sagte er selbst, (An Fichte, S. 41): „Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede Begierde, würklich zu erheben weiß: der hat Gott von Angesicht gesehen.“ Also, nach seiner neuerlichen Erklärung (v. g. D. 90): wer die göttlichen Dinge nur anerkennt. Denn dieses wird hier so erklärt: sich über das, seinem Wesen beigemischte, Thierische mit dem Geiste erheben.

Welt und dem Einflusse Aller auf das Einzelne; sowie Besonderer auf einander, weil sie für einander gestimmt wären, (und, wenn sie auch im Raume getrennt): auch in den Schriften früherer Zeit, besonders bei den Platonikern herrscht*). Auch der Gedanke, daß dieser Einfluß desto entschiedener sei, je mehr das Einzelne von der eigenen Kraft verliere oder nachlasse. — Doch wird dieser besondere Zustand weniger dort, Sympathie genannt, als jenes Allgemeine, jene Eigenschaft, aller, oder einzelner Dinge. — Von jenem handelt Campanella, de sensu rerum et magia; welche Schrift wir weiter unten erwähnen werden.

Aber, wenn spätere Zeiten von Sympathie reden; so wird diese der Antipathie entgegensetzt, und das Mit, bedeutet nicht Zugleich, sondern Günstig: (günstig, für Etwas gestimmt sein, oder gerührt werden). Daher Fracastorius, de sympathia et antip. rerum (Lugd. 554), bei den Menschen, blos diese Besonderheiten, als Sympathie, kennt: und, weil er in ihnen, allein ein Urtheil der Seele annimmt, daß Etwas für uns passe, oder nicht; so wird er veranlaßt, von der gesammten Empfänglichkeit der Seele zu handeln, wobei er viele feine und gute Bemerkungen macht.

Was übrigens von der Sympathie, in der

*) Plotin. 4, 4, 26. Besonders aber 32.

Vorlesung gesagt worden ist; darf nicht auf irgend Etwas bezogen werden, was das Magnetisiren anginge: worüber ich dermalen kein Urtheil habe, und, welches ja wohl meistens andere Zwecke hat; wie, überhaupt Kraft aufzuregen, oder, den Lebensstoff in der niederen Sphäre zusammenzuziehen, damit in dieser große Würkungen erfolgen. Sodann ist Jenes auch, unabhängig von allen Erzählungen und Deutungen von der Sympathie bei mir geworden und hier gesagt worden; lediglich, aus der Betrachtung des menschlichen Wesens: wie es auch schon die Vorlesung angiebt. Eben daher ist auch die Ueberzeugung von der Wichtigkeit der Sache: denn von dieser, und dem menschlichen Gewinne, allein ist die Rede, nicht von der Nutzbarkeit, oder gar dem Misbrauche. — Uebrigens ist es ein Sprung im Schließen, und eine bloße Voraussetzung daneben; wenn aus solchen Erscheinungen, die Geistigkeit und Göttlichkeit, und zwar des Seelensubstrates, gefolgert wird: und aus diesem Begriffe dann die Erscheinungen gedeutet werden *).

*) Wir nennen hier nur, mit Vorbeigehen eigentlicher Theologen, oder Theologisirender, den liebenswürdigen J. P. F. Richter. Er hat in der letzten Zeit öfter und inniger hierüber gesprochen: z. B. Museum, Nr. 1. S. auch die Vorrede zu Dobeneck's Volksglauben des D. Mittelalters. (Berl. 815.)

2.

Wie es eine Gesinnung giebt, die sich an einen Theil blos des natürlichen Bewußtseins, mit Vernachlässigung des anderen hält: so giebt es auch eine solche einseitige Theologie. Sie ist die, vom Sokrates oft empfohlene, und von den Stoikern vielbeschriebene: da der Mensch nur, als Theil der Welt angenommen wird; und hieraus Gottes Dasein so erschlossen wird. „Im Ganzen muß Dasselbe sein, was im Theile ist: Seele also, denn deren sind wir in uns, uns klar bewußt"*).

3.

Es ist in der Lehre von menschlichen Rechten, seit einer Reihe von Jahren, großes Spielen und Verwirren in den Begriffen gewesen: soviel ich urtheilen kann. Die Kantische Behandlung dieser Angelegenheit nützte viel in einer Zeit, da auf der einen Seite das Weltbürgerliche, auf der anderen das Aufgeben von sich selbst, empfohlen und gehegt wurde: sowohl der Gedanke nützte, Recht und Sittlichkeit wieder einmal zu scheiden, als die ernste und männliche Behandlung dieser Begriffe. Aber

*) Plat. Phileb. 16. (Plotin. 4, 3, 7.) Xen. M. S. 1, 4, 8. Anton. 4, 4. Sen. ep. 69. Cic. N. D. 2, 6. p. Mil. 31.

auf dem rechten Wege müssen beide wieder zu einander kommen: und jene Selbstbegrenzung, welche im Rechtsbegriffe liegen sollte, erinnert an alte, rohere, Meinungen von der unbegrenzten Gier des natürlichen Menschen. — Das sind offenbare Sätze: daß Jeder das allgemeine Menschliche auf seine gewisse Weise darstelle, und diese zu entwickeln habe; (das Aufgeben von sich, trifft bloß das niedere Wesen; den Eigensinn und Eigennutz); daß er ferner, als solches einzelnes Wesen, auch seinen gewissen Lebens- und Würkungskreis habe, den er sich bewahren müsse: daß, wenn von vernünftigen Menschen die Rede ist, Keiner sich zu begrenzen habe, sondern Jeder sich ganz auf seine Weise äußern solle; und Beschränkung nur dort sein müsse, wo Einer seine Weise versäumt und in fremde Weisen und Kreise hinübergeht. — Wie konnte man Luden's vortrefflichen Sinn verkennen, in dem er die Staatsweisheit behandelte? Freilich aber hat er einen Theil der Schuld: wer in der Welt spricht, soll seine Rede genau bestimmen und verwahren. Er hätte ausdrücklich, nicht nur auf das Recht des Menschen, sondern auch vornehmlich auf seine Liebe und seine Vernunft sehen sollen: so, daß dieses nicht nur, auch als des Menschen Sache, erschienen wäre, sondern als das Eigentliche, jenes nur, als wie Basis und Bedingung. Hierzu muß man des Namens, gesellig, sich enthalten: er drückt den Zug in die Welt hinaus nicht aus, und man denkt bei ihm

gar zu leicht blos an ein Halten zu Menschen, weil man doch von ihnen abhängig, oder ihrer bedürftig sei *). Die verrufenen Formeln gehörten nicht in seine Lehre, und schaden immer nur: daß der Mensch von Natur unbestimmt großen Kreis suche, die Anderen alle aber hasse, fürchte, unterdrücken möge; um nicht unterdrückt zu werden, und sein Theil zu erhalten. Auch widerstreiten seinen Grundsätzen die Klugheitsregeln, und die Verhöhnungen der Moralisten. Es ist und bleibt wahr, daß die Politik, nur Moral eines Staates ist; und, wenn ein Rechtschaffener zu jener Schlauheit und Unlauterkeit

*) Gerade so hart, wie Luden (z. B. Pol. 58. „Der einzelne Mensch beschränkt sich, als Indiv., nicht um der Andern, sondern um sein selbst willen,“) und eben so widersprechend, in dieser Härte, mit sich selbst; äußerte sich Spinoza: omne ens ad suum esse conservandum solum tendere; amari homines, quoniam homini homine nihil utilius (Eth. 1. pr. 18. Schol., wäre dieses auch im reinsten Sinne zu nehmen, von irgend einem sittlichen Interesse). In jenem Aristotelischen und Stoischen: Φύσει πολιτικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος (Pol. 2, 6,) liegt etwas, dieser menschlichen Lehren Würdiges; und es folgt daraus, was Arist. in der angeführten Stelle damit verbindet: ὀρεγόμενον τοῦ συζῆν, καὶ μηδὲν δεόμενον τῆς πρὸς ἀλλήλους βοηθείας.

terkeit sich ergäbe, dieses in einem widernatürlichen Zustande der Gesellschaft seinen Grund hätte, der eben aus jener Unlauterkeit Einiger herkäme, und doch immer mit anderen Mitteln auf die Seite geschafft werden muß. „Das Ehrliche währt am längsten".

4.

Vielleicht ist es an seiner Stelle, zu dem Theile der Vorlesung, wo von dem Stande der Wissenschaft unter uns gehandelt wird, gegen eine sonderbare Erscheinung unserer Zeit zu sprechen, und in Vieler, bekannter und unbekannter, Namen zu bezeugen, daß es nicht eine Richtung der Zeit und unseres Volks sei: die wiederauflebende Lust zu Encyklopädie'n, und einem Wissen, das hierauf gegründet und darin beschlossen sei *). Dieses mag man bei Laien beider Geschlechter dulden: so lange diese es vorziehen, in die sogenannte Conversation, Historie und modische Rederei (Raisonnement) zu ziehen, und zwar mit Urtheilen aufzutreten: statt, daß sie sich aufklären lassen sollten und bei Kundigen Nachfrage halten, welches doch der Unterhaltung erst Sinn und Geist geben würde, auch nicht die Gefahr hätte, von Spöttern, über die, ganz: oder halbbegriffene Weisheit des Lexikon, geprüft, und ohne

*) Zu derselben Zeit werden unter uns, nur innerhalb einiger Meilen, 2 Conversations-Lexika bearbeitet, und 2 Encyklopädie'n angekündigt.

Zweifel darnach verlacht zu werden. Auch mag sich von jenen Jeder dort Rathes erholen, wer sich gern vom Ersten, Besten unterrichten läßt. — Aber es ist unbegreiflich, wie überlegende und wohlgesinnte Männer, den Deutschen jetzt eine neue Encyklopä: die anbieten können. Wir wollen annehmen, die (irgendwie zusammengekommenen *)) Mitarbeiter hätten, wie denselben guten Willen und dieselbe Rüstigkeit und Unterstützung, so denselben Sinn und dieselbe Lehre, (denn natürlich kann bei diesem Unternehmen, eine Verschiedenheit von jenen nicht geduldet werden, welche sonst zur Ueberlegung und Entwickelung reizt und fordert) **): auch wollen wir annehmen, das Werk könne dann in unserer regen Zeit, nicht Einförmigkeit und Nachbeterei herbeiführen. Hat denn aber unser Zeitalter würk:

*) Etwa durch gemeinsames Recensiren; wodurch Einige, sich, als Polyhistoren, Andere, als Sprecher ihrer Zeit, und der gemeinsamen Meinung, unglücklicherweise denken gelernt haben.

**) Von den Herausgebern, wenn sie bescheiden sind, läßt sich erwarten, daß sie sich es nicht herausnehmen werden, die, glücklich gefundenen, „ersten Gelehrten Deutschlands" (gleich als wären sie die allerersten; wie sich die Herausgeber der Französischen Enc. vorkamen) zu verbessern, oder von ihrer Arbeit auszuscheiden, was, (wie die Herausgeber einsähen) zum Uebrigen nicht paßte.

lich etwas Fertiges und Abgeschlossenes im Geschicht:
lichen? ist es nicht vielmehr, wie keines gesonnen,
überall von Vorn anzuheben, und Alles umzukehren
und mit dem Geiste eigentlich zu durchdringen?
Oder lägen fertige Untersuchungen da: sind denn
diese schon für das Volk und sein Bedürfniß ein:
gerichtet; oder wie? sollen sie, zusammt ihrem Ge:
zeuge wieder gebracht werden? — Und, was das
gemeinlich sogenannte Wissenschaftliche anlangt; ha:
ben wir nicht Lehrbücher, große und kleine, genug,
und aus diesen Auszüge, kleine Wörterbücher,
Glosseme, Nutzanwendungen, Betrachtungen zu
ganzen Heeren: aus denen sich immer Einiges für
den Liebhaber auslesen läßt, das eben so fleißig ge:
arbeitet sei, als, was in die 20 Bände sich verlau:
fen hat? Und, sollen nun noch die Geister recht
lose und verwirrt werden; indem man ihnen die
einzelnen Gegenstände aus solchen Lehren, bald
hier, bald da, und von verschiedenen Seiten zeigt? —
Aber läßt sich die eigentliche Philosophie und Wis:
senschaft zu Hauspillen zubereiten, daß man sie
mit Gemächlichkeit, zu gewissen Dosen hinternähme!
In sie muß sich der Mensch hineinleben; Je:
der muß für sich, gedrängt und gereizt im Leben,
sich den Boden für Weisheit und Wissenschaft be:
reiten; er muß sein Wesen ganz entwickeln, und
auf seine Weise und durch eigene Kraft und An:
strengung finden, was ihm nöthig und nützlich sei.
Anregung und Leitung, wie Hülfsmittel und Stoff,

findet er bei guten Lehrern, lebenden und gestorbenen, überall, wo man sich ein so bändereiches Ding anschaffen würde: auch Unbekanntes, Veraltertes, Schlechtes, leistet vielleicht eben das, was die Trefflichkeiten der Encyklopädie. Um es heraus zu sagen, eine Encyklopädie für die Deutschen, als großes Unterrichtsbuch, wie als Niederlage; ist ein unwissenschaftliches, des Volkes und seiner Zeit unwürdiges Unternehmen. Und wenn es auf das Ausland vornehmlich berechnet ist; wird es den deutschen Namen bekennen und preisen? Wir wollen daran nicht weiter denken. Uebrigens kann man, wenn man die Sache verwirft, seine Achtung gegen manche Herausgeber und Mitarbeiter erhalten; indem man bedenkt, wie unglücklich oft der Mensch sich täusche, und wie ansteckend solche Täuschung sei.

Zur fünften Vorlesung.

I.

Man hat durch die christlichen Jahrhunderte hin, den Begriff des Glaubens so verwirrt, daß für seine Entwirrung sicher ein halbes Leben nöthig wäre; wenn man jeden Umstand der Verwirrung, und jeden Misbrauch des Namens, bezeichnen wollte. In folgenden Bemerkungen ist vielleicht

einiges Wahre und Dienliche. Alles läßt sich auf den dreifachen Gebrauch des Wortes zurückführen, einen Griechischen, den eigentlich christlichen, endlich den philosophischen. Die Griechen haben nur durch das Zeitwort beigetragen; es bedeutet bei ihnen, durch πίστις überzeugt sein: denn dieses πίστις ist bekanntlich immer ein Objectives; Rechtlichkeit, Zuverlässigkeit eines Menschen, oder Sicherheit, Triftigkeit der Gründe. Der philosophische Gebrauch gründet sich auf die Betrachtung des vaterländischen Namens, Glaube. — Welche nun an das Erste dachten: diese nahmen den Glauben als ein Fürwahrhalten eines, äußerlich hinreichend Bezeugten, (historischer Glaube); welche unter uns das Letzte befolgten, diese konnten zwei Bedeutungen unterscheiden: eine allgemeine, (Fürwahrhalten überhaupt) und eine besondere, nach der der Name von einem vorzüglichen Fürwahrhalten zu verstehen war, (einem vorzüglich würdigen, oder vorzüglich sicheren), wie wir es eben auch beim Namen, Vernunft, sahen. In der christlichen Kirche erhielt das Wort den Begriff der Gottergebenheit, einer Gesinnung, (mochte nun dabei oder daneben ein besonderes Fürwahrhalten sein, oder nicht). Und aus diesem und dem ersten ist der Begriff des moralischen Glaubens zusammengesetzt: Fürwahrhalten, wovon wir uns durch unseren Sinn und eigenes Vermögen überhaupt, nicht überzeugen können und zwar Fürwahrhalten, weil man sowohl

bescheiden sei, als in Hinsicht auf göttliche Dinge allerlei Bedürfnisse in sich fühle; denn dieses Beides konnte aus der Vorstellung der Gottergebenheit genommen werden. — Das ist ein Misbrauch des Namens, (und die ganze Sache eitel) wenn man Glauben, die Annahme des Wahrscheinlichen heißt, d. i. das Fürwahrhalten aus einem logischen Interesse: sei es nun, daß man ein Gewisses nöthig habe, Etwas einstweilen zu erklären, oder daß man, um aufs Reine zu kommen, einer Aehnlichkeit wegen, auf Dinge denselben Begriff beziehet *). Unter diesem dreifachen Gebrauche schwankt der jetzt gangbare Begriff herum, da der Glaube, als das edelste Annehmen und Ergreifen beschrieben wird, wie auch bei Einzelnen die Vorstellung von seinem eigentlichen Grunde sei; ob man auf das Beweislose **),

*) Bekanntlich hieß dieses vor Kant, moralischer Glaube: insofern dieser seine Rechtfertigung hätte, mit einem guten Gewissen bestehen könnte. Ueberhaupt stand damals das Moralische dem Politischen mehr entgegen: nach Kant dem Physischen und Theologischen, (zusammen, dem Metaphysischen). S. von jener Bedeutung Eberhard, Geist des Urchristenth. III. S. 192. So sagt Leibnitz, (Opp. VI. 246) moralische Gewißheit sie die aus Geschichte und Schrifterklärung.

**) So wurde das Wort auch in älteren Schulen oft bezogen. Jord. Brunus, termm. metph. p. 66.

die Beziehung auf das Göttliche *), oder das Menschlichedle darin, unmittelbar sehe. — Das aber ist eine ganz barbarische Deutung, welche in der Kirche würklich, laut der Erklärungen ihrer angesehensten Lehrer, Statt hatte: erzwungene Annahme, oder doch Annahme auf Ansehen einer Person, ohne Theilnahme: und von dem, was nicht einmal eine Vorstellung von sich uns geben kann. Voltaire und seines Gleichen hat Recht, wenn er hiergegen Alles empört, (vergleiche Dict. philos. art. foi): aber den männlichen Muth und die Würde findet man nicht bei den Philosophen jener Art, mit welchem es geschehen muß.

126: „fides, principium omnis cognitionis, maxime vero scientiae; comprehendens omnes terminos, qui sunt per se noti, et, per quos alia cognoscuntur.“ Eben so hat es D. Hume in die philosophische Sprache eingeführt; denn auf diesen führt es von sich, Jacobi zurück. D. Hume, S. 35. —: Annahme eines unmittelbar Gewißen, und zwar, weil dieses uns gegenwärtiger, gewichtiger, mächtiger, als Etwas ist, das durch die Einbildungskraft entstanden.

*) So beziehen einige Neuere den Glauben auf das Sichverlieren, und Hingeben: nach der Christlichen Bedeutung des Wortes, z. B. Görres: Glauben und Wissen, S. 115. 127. (Man wird finden, daß Cardanus, de rerum var. 8, 42, es eben so

Es gehören hierher noch zwei Bemerkungen: zuerst, daß der Glaube, als das Organ zur Kenntniß der göttlichen Dinge, etwas rein Christliches sei, und Tennemann's Meinung, (G. d. Ph. 6. Band, erst ausführlich, dann wiederholend, S. 393), daß Proklus ihn, in demselben Sinne, eingeführt, oder von den Christen angenommen, habe, falsch sei. Πίστις bedeutet bei diesem immer, (wie Theol. Plat. 1, 25) die Zuverlässigkeit dessen, womit wir es zu thun haben, und unser Verlassen darauf, Treu und Glaube. Nach der Platonischen Stelle nun, in der es heißt, nur diese halte den Staat zusammen, sagt Proklus: auch die Welt werde durch Jenes zusammengehalten (συνάπτει τὰ πάντα κατὰ τὴν ἄκραν ἕνωσιν). Und dieses bedeutet also, durch Zuversicht in jedem Einzelnen, auf die Welt, d. i. im Menschen, durch das Bewußtsein, daß er zur Welt gehöre, und, daß diese, so und nicht anders eingerichtet sei. Πίστις ist also von ἔρως, in der Platonischen Bedeutung, nur darin unterschieden, daß jenes mehr das Bewußtsein ausdrückt, welches wir unter dem Handeln haben, und vorzüglich bei der Theurgie. Allerdings ist es schwer, bei manchen Stellen nicht die Christlichen Vorstellungen vom Glauben zuzulassen, (wie bei der: τὸ τοιοῦτο τῆς πίστεως γένος, τὸ μὴ γνωστικῶς, μηδὲ ἀτε-

nahm. „Ut quies spiritui somnus; ita menti fides. In fide unitas fit mentis nostrae atque superioris. — “)

λῶς, τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θείῳ φωτὶ, καὶ μύσαντας, οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἑνάδι — πρεσβύτερόν ἐςι τῆς γνωσικῆς ἐνεργείας).

Von allen Vorstellungen, welche die Schriftsteller des N. T. bei diesem Namen hatten, dürfen wir hier nicht reden: dieses soll, nebst anderen Ausführungen, auf eine andere Gelegenheit gespart werden. Aber Paulus nannte so den freien, frommen Sinn des Menschen: ganz ungewöhnlich, und, wie es scheint, ohne auf das Wort selbst zu sehen; sondern es hat ihn das δικαιοῦσθαι, welches er sehr gut in seiner Lehre brauchen konnte, und die Verbindung dieses Wortes mit πίςις in der Stelle, Habak. 2, 4*), darauf geführt, mit diesem Namen das Christliche Princip zu bezeichnen. Sonst im N. T. ist meistens die Alexandrinische Bedeutung des Wortes: Gottes und heiliger Männer Zeugnisse glauben.

2.

Der Begriff der Sündenvergebung bei

*) Wir finden, daß auch die Kirchenväter, (wie Augustin, z. B. Civ. Dei, I, 11. 4, 20 al.) diese Stelle, als den Grund jenes christlichen Principes, ansahen. Sie beziehen sich, wo sie vom Glauben sprechen, immer auf jene.

den Schriftstellern des N. T., ist aus dem Israelitischen Gebrauche leicht zu bestimmen. Er hat hier zwei Gegensätze: ausrotten, und, vom Antlitze verwerfen. Sündenvergebung ist also, Wiederaufnehmung in den Staat, oder auch, wiederholte Erklärung, daß Einer in diesen gehöre: oder sie ist, das, wieder in genaue Verbindung mit Einem treten, der sie früher verscherzt hatte. Im gemeinen Redegebrauche ist es überhaupt, das Uebel aufheben, welches durch uns Einem gekommen. So richten sich denn die Schriftsteller des N. T., sowohl nach diesem, (und das ganze Werk Christi ist dann eine Sündenvergebung Gottes) als nach jenem: und so ist Sündenvergebung etwas Vorübergehendes, die Bedingung zu einem Anderen, dem eigentlichen Zwecke. In diesem Sinne wurde der Begriff, für die Deutung des Todes Christi, eingeführt. Sein Zweck ist, daß die Menschen zum Reiche Gottes gelangen sollen (ἄφεσις ἁμαρτίας): die Bedingung hierzu, für Alle damals, und für Jeden immerfort, V. der E. — Dann hieß aber der Tod Christi, in doppelter Hinsicht, stellvertretend: so, daß er als Opfer betrachtet wurde, und, als zweiter Adam. Die Theologen haben, in der orthodoxen Meinung, beide Vorstellungen verschmolzen: aber so, daß sie aus dem zweiten Adam, (dem Ersten im anderen Menschenalter, von dem alles Thun und Leiden, dem ganzen Alter gehörte) den Sohn Gottes gemacht haben. — Wir enthalten

uns anderer Bemerkungen, welche die Kirchenlehre entwirren könnten.

3.

Zweierlei läßt mich auf das, oben gepriesene Werk zurückkommen: die deutsche Theologie. Im Allgemeinen die Bemerkung, daß kein anderes so, nicht nur geeignet, sondern sogar bestimmt, erscheint, die Dogmatik zu stürzen, wie dieses *). Hieraus

*) Denn zuerst, geht es aus dem Buche hervor, was Joh. Arndt in der Vorrede ausspricht, als jenes Inhalt: „Die Erkenntniß Christi besteht mehr in praxi, daß nähmlich Chr. in uns lebe und würke, denn in der Wissenschaft und Theologia. — " Sodann werden aber im Buche, alle Dogmen würklich als Allegorieen behandelt: das ist eine andere Frage, und wird hier bei uns verneint, ob es alles Christliche Gedanken seien, welche dort als Sinn der Allegorie dargestellt werden. — So wird z. B. durchaus gelehrt (c. 3. 35. anderwärts) in uns Allen müße Gott, Mensch werden: Christus sei das Vorbild darin, (überall wird dieser, als das Höchste der Menschlichkeit, beschrieben) daher Adam dort das Selbstische bedeutet: Christus, das rechte Menschliche. — C. 11: Wie Chr., sollen wir alle in Hölle und Himmel kommen, (durch Reue zur innerlichen Seligkeit). 35: Gott hat

folgt, daß man unter den orthodoxen Theologen unserer Kirche, erstlich nachfragt, wie Luther vom Buche habe rühmen können; „es ist mir, nächst Biblia und S. Augustin, nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt habe und erlernt haben will, was Gott, Christus, Mensch, und alle Dinge seien". Zwar mußte Augustinus gerade auch auf solche Gedanken kommen, und er ist doch Vorsitzer aller Spruchcollegien in Glaubenssachen geworden: aber er hat sich doch weder selbst so hinausgeführt, noch so entschieden geäußert, wie dieser unser Verfasser. — Sodann muß man es an jenen Theologen sonderbar finden, daß sie dieses Büchlein empfehlen: denn dieses geschiehet neuerdings wieder sehr ernstlich; und von solchen, orthodox redenden, welche nicht ihre Philosopheme den alten Sätzen unterlegen, oder sich nur noch an einzelne kirchliche Lehren halten, weil sie in ihnen eine große sittliche Kraft finden. Was werden sie zu der Grundketzerei sagen (c. 14)? „Die Sünde wird nimmer gebüßt noch gebessert, denn mit einem Wiederkehren in den Gehorsam. Und kommt der Mensch in den wahren Gehorsam; so ist es Alles gebessert und gebüßt und vergeben".

für die Sünden gelitten (im göttlichen Menschen ist es dem Besseren herzlich Leid). 43: Chr. im Abendmahle empfangen, (sein wahres Leben tritt in uns ein).

4.

In den bekannten Streitigkeiten über Rationalismus und Supranaturalismus, hat man bisweilen auf eine unbegreifliche Weise, Eitelkeit und Spiel getrieben: so, daß Viele sind, welche über diese Streitsache, wenn sie auch noch fort getrieben würde, längst Nichts mehr hören wollen. Zuerst in den Begriffen: wie dem der Offenbarung, besonders aber denen des Rationalismus und Naturalismus; und man hätte wohl gethan, wenn man für diese beiden geradezu nur auf Kant verwiesen hätte, der den Unterschied ja doch eingeführt hat. Sodann im gesammten Streite; denn diese Fragen sind nie recht darin geschieden worden: welches dieser Systeme ist logischconsequent? — welches hat menschlichere Begründung, und kann daher beständig von Einem gehalten werden? — Jene Zweideutigkeit machte, daß eine Zeit lang, Einige sich unter den Supranaturalisten halten konnten, welche eben, nach Kant's Erklärung, Rationalisten waren: wobei sich auf vielen Seiten eitles Hin- und Herreden vernehmen ließ. Durch die zweite geschahe es, daß man einigen vortrefflichen Theologen den Vorwurf machte, sie machten die Consequenz zu dem, was den Werth eines sogenannten Religionssystemes entschiede. — Was übrigens jene logische Consequenz des supranaturalistischen Systemes anlangt; so ist diese noch bei Weitem nicht zu der alten, Melanchthonischen

Strenge zurückgebracht worden, und die Verwirrungen des 17. Jahrhundertes gelöset. Das ist auch, was Wegscheider's Dogmatik, welche hier und da, als die Sache entscheidend, gepriesen wird, noch nicht geleistet hat: da es doch sehr nöthig war*).

5.

Unsere Zeit ist voll von der Empfehlung einer Philosophie des Christenthums: und wir würden von dieser immer belehrt kommen, wenn blos Männer, wie Köppen, sie lehrten; und nicht auch solche, welche das Christliche nur nach den Zeitformeln, (als da ist, daß es durchaus musikalisch, ideal ꝛc. sei) kennen, und die kirchlichen Lehren aus irgend einem Lehrbuche für die Jugend, endlich nur gerade wissen, daß diese dastehen: über welche sie hernach faseln und fabeln, als, sei nun das die rechte Philosophie, oder doch Christi Lehre gewesen. —

*) Für den Rationalismus hat er es sich doch zum Anfange sehr leicht gemacht; wie er in der Vorrede sagt: ut eos nihil moremur, qui rerum divinarum, aut nullam scientiam esse contendunt etc. Sollten diese das wohl verdienen? Laßt uns nicht in die Weise der alten Theologen zurück kommen, welche, wie sie auf einen Ketzer stoßen, ihn so abfertigen: reiectis confestim omnibus, qui — ita constituimus.

Geht jene Philosophie von dem Gedanken aus, daß alle Dogmen, Entwickelungen von Vernunftgedanken seien, und sie, die Philosophie, diese in ihre Urgestalt zurückzuführen habe, und im rechten Sinne darzustellen: so hat sie zu bedenken, daß diese Dogmen ja nicht so von Christo ausgegangen sind; und, daß sie entweder zufällig entstanden, indem im Streite Einiges dazu kam, Anderes weggenommen wurde, bis die Menschen nicht mehr darüber streiten mochten, oder, wenn sie auch an alte Philosopheme erinnern, doch aus einem entgegengesetzten, anthropomorphistischen, Grunde geworden sind, oder endlich würklich von alten, verschiedenartigen, Lehren, Trümmern sind, welche aber zusammenzusetzen vergebliche Mühe wäre *). — Etwas Anderes ist es indeß, wenn jene Philosophie nur die bestehenden Dogmen auf ihre Lehre anwenden will, (das ist, zeigen will, wie, so lange jene noch dastünden, sie eine, der reinen Lehre nicht widerstre:

*) So giebt der Gedanke des Gottmenschen, welcher so, wie er da ist, allein bei den Christen sich findet, einen herrlichen Stoff, (das Göttliche zu beschreiben, wie es in einem menschlichen Leben sich offenbart; oder, wie Göttliches und Menschliches, ursprünglich Eines, oder wie es sich in Christo genähert habe): und es läßt sich doch auf ihn alles Drei anwenden, was oben von den Dogmen gesagt wurde.

hende Gestalt erhalten könnten; um auf diese Lehre vorzubereiten) oder sie in derselben Absicht als Symbole behandelt. Zum Ersten von diesen Beiden gehört die Kantische Religion, innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft; eine, oft jetzt noch misverstandene Erscheinung. Seine Meinung war: freilich hätte der Mensch Nichts nöthig, als den reinen, religiösen Glauben; dennoch aber müßte für gewisse, rohere Perioden, es Dogmen geben sammt Statuten, (d. i. Lehren von besonderen Anstalten Gottes, und Gebräuche), und hierfür einen erzählenden und belehrenden Codex. Als solche müßten nun also die christliche Lehre und Kirche und die heiligen Schriften angesehen werden: wenn sie Etwas gelten sollten. Nach seiner Vorstellung kommt jetzt Alles darauf an, daß in diesen Dingen nichts, dem reinen Glauben Feindseliges, enthalten sei; vielmehr Alles auf diesen zurückgeführt werden könne, und diesen befördere. Da aber nun von Jenem nicht Alles gleich dafür angelegt und angemessen ist: so muß eine Deutung der Dogmen und Gebräuche (deren Grundzüge eben in jener Schrift zu sehen sind, und keinesweges die allgemeine Religionslehre) es dahin bringen: und für diese heiligen Schriften muß eben auch eine solche Deutung und Bildung *) eingeführt sein, solange sie bestehen. —

*) Dieses ist nun die moralische Deutung Kant's: und es ist also von dem Gebrauche der Schrift die

Rede

Niemand hat wohl so genau in demselben Verhältnisse zu dem Christlichen gestanden, als der ältere Socinus. Er ging eben auch so vom Sittlichen aus; nur sahe er hier im Christlichen mehr menschliches Mittel, und nahm Alles geschichtlicher. — Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß bei Kant, eine größere Feindseligkeit, zwar nicht gegen Theologen und ihre Anmaßungen und die angebliche Lehre der Schrift; aber würklich gegen die Personen Christi und der ältesten Glaubenshelden war: als beim Socinus *).

Rede. — Wenn man auch anderwärts in dem Ausdrucke Interpretation, die gewöhnliche, und die eben angegebene, Bedeutung unterschiede: würde vieles leere Reden wegfallen, wie es sich auch in der Frage, über die historische Interpr., bisweilen hören läßt.

*) Daub's Unternehmungen scheinen dahin zu gehen, daß der Geist und Sinn Christi eben der gewesen sei, welcher in der Lehre sei, die von Daub angenommen ist, (daß die Welt, erst durch den Gedanken an Gott, aus ihrer Eitelkeit für uns herauskomme: daß dieser überall die Hauptsache sei, und unser Zweck, ihn zu faßen) und die, zufällig entstandenen Dogmen auch, mit jener Lehre in Uebereinstimmung gebracht werden könnten; zumal in ihnen ja oft uralte, gleiche Philoso-

Zur Sechsten Vorlesung.

— Es ist für die Unsrigen, wenn sie für die Zukunft des Vaterlandes sorgen, wünschen und harren, ein nicht bemerkter Schatz in den späteren Israelitischen Propheten: und in dem verständigen und wackeren Sinne, mit welchem sie von den alten messianischen Weissagungen ablenkten. So mag man Zachar. 9, mit Ueberlegung lesen: wo der Sinn dieser ist. Die gute Zeit werde nicht den Menschen im Schlafe kommen, und es sei nicht auf den Retter des Volkes zu harren: vielmehr sollen jene nur rüstig angreifen, und so werde sich im Kampfe der Retter, entweder bilden oder zeigen, und die gute Zeit im Ernste und Kampfe gewonnen werden. —

---

pheme erhalten worden wären. — Jenes hätte Heinr. Planck (Progr. 1812 et 14: de fundamento theologiae recentioris) nicht leugnen sollen; wollte er auch einzelne exegetische Verirrungen nachweisen: welche aber auch nicht überall da Statt haben, wo er sie findet.

Beilagen.

1. Sokrates und Kant.
2. Ben. Spinoza.
3. Leibnitz.
4. Fichtens Lehren.
5. Schelling und die Neuplatoniker.

Erste Beilage.

Sokrates und Kant.

Es soll in dieser Abhandlung von dem Sokrates, als Philosophen, nur soweit geredet werden, als zur Aufhellung der Vergleichung mit Kant erfordert wird: doch wird dieses wohl unsere gesammte Vorstellung von ihm entwickeln. Es wird uns nicht abhalten und hemmen, daß schon so Viel von ihm gesprochen worden sei: auch von denen, welche sonst unbekümmert um diese alten Heroen waren; denn dieser wird gemeinlich als der Mann des Volkes angesehen. Der Eine, Schleiermacher, würde Jenes über uns vermögen, wenn seine Abhandlung: über Sokrates, als Philosoph, zum öffentlichen Gebrauche gekommen wäre. Wenigen war es wohl vergönnt, so in der frühesten Zeit sich zu begründen und zu vollen-

den; und mit solcher Reife und Sicherheit auch die ersten Untersuchungen im geschichtlichen Felde zu machen. Für uns, die Meisten, ist hierin Vieles vorübergegangen, so lange wir noch schwankender in uns und unser Sinn blöder war: und bis wir die Muße haben, Alles von Vorn wieder zu beginnen, können wir nur einzelne hellere Blicke in das Vorübergegangene werfen.

Die Grundzüge sind schon oben, in der eigentlichen Abhandlung gegeben. „Sokrates wollte, gerade so wie Kant, seine Zeit zum Bewußtsein menschlichen Vermögens und menschlicher Grenzen bringen: aber er durfte die Sache freier und edler betreiben.“ Sokrates hat eigentlich keine Lehre; er hat blos eine Methode: diese sollte die Menschen reizen und richten. Jenes, überhaupt den Trieb wecken, sich und seine Stelle in der Welt zu erkennen. Dieses, ihn vom Uebersinnlichen abhalten. War es aber dahin gekommen, dann wollte er die Menschen sich selbst überlassen; sie konnten damals nicht so von dem natürlichen Wege verschlagen werden, wie sie es etwa zu Kant's Zeiten worden waren: auch war damals jeder, in Einem herrschende Gedanke, und jeder Weg des Denkens,

den Einer einschlug, offenbar und lebendig unter Lebenden, und der Verirrte und Getäuschte konnte leicht zu Recht gewiesen werden.

Doch bekannte Sokrates, als Das, was Er gefunden habe, daß man Nichts zu schaffen habe, als in dieser Welt und unter den Menschen fromm zu leben. Also, daß wir die Dinge bloß soweit wüßten, als die Erkenntniß zum guten Leben gedeihen könnte, (uud, wie es bei Gegenwürkungen immer geht, und, wie der häusliche Sinn des S. und der Ueberdruß, den er an der Schulweisheit hatte, es mit sich führte: ist er hierin übertreibend geworden; denn er übersahe, wie alle rechte Erkenntniß auch zum sittlichen Leben gedeihe, und, wie der Mensch auch zum Erkennen für sich da sei: und eiferte gegen das Forschen nach den Gesetzen des Würklichen) und, daß uns dabei der Gedanke an Gott leiten müßte. Wahrscheinlich nahm er aber eine allgemeine Seele an, durch welche wir mit dem höchsten Gotte selbst verwandt wären: und der Gedanke an diesen galt ihm, nur im beschränkteren Sinne, als nöthig zum Leben; als erhebend und reinigend durch sein Ueberweltliches, und als beruhigend und haltend, durch die Vorstellung des großen Versor-

gers; denn dieses giebt auch für das Handeln, Besonnenheit, Bestimmtheit, und die Milde und Freundlichkeit gegen die von unserem Geschlechte.

Wir müssen es unentschieden lassen, ob die Berufung auf einen geistigen Beistand, sein Dämonion, bloß auf seine menschliche Seele gehen sollte, welche das Gefühl ihres Göttlichen nicht in sich untergehen ließe, oder, ob dieses Dämonion, die Ahndungen bedeutete, welche die einzelne Seele hat, weil sie der allgemeinen verwandt ist: oder ob Sokr. würklich bei Frommen eine Zuneigung des Aufferweltlichen angenommen habe; was in seinem Sinne wohl Statt haben konnte.

Die Ausführung anlangend: so war Sokrates, wie er freundlich und herangehend zu den Menschen war, wie er ihre Kreise und die zugänglichen Stellen der Einzelnen kannte, und aufmerksam und scharfsinnig sie beobachtete, und, mit seiner heiteren Darstellung; ganz der Mann, die Menschen um sich her zu reizen und zu richten. Für dieses, war es seine Kunst, sie zu überzeugen, daß Er selbst, zu welchem sie, als einem Lehrer, wie die Anderen wären, kamen, Nichts

wüßte, und daß sie Nichts davon begreifen könnten, endlich überhaupt, es nicht nöthig hätten. Jenes Erste, daß er kein Lehrer wäre, wie sie meinten, bedeutete seine Ironie: welche ein Abweisen aller Anfragen und Ansprüche an uns ist, ein Verbergen alles Unsrigen im Umgange mit Anderen *). — Für das Andere, die Menschen zu reizen, war er dann noch mehr besorgt. Seine Art war, sie zur Einsicht zu bringen, daß das, wovon die Rede wäre, eben so schwer, als wichtig und schön, wäre, und, daß sie noch Nichts davon wüßten. Er verschmähet für diesen Zweck, auch nicht die gemachte, oder absichtlich erhaltene Dunkelheit in Gedanken und Ausdruck: ja, wenn er es mit Tüchtigeren zu thun hat, liebt er es auch wohl,

*) Die Sokratische Ironie war sicher keine andere; wenn auch der ursprüngliche Begriff weiter war, (ein Verstellter; von der Bedeutung, fechten, oder der, sagen, blos so reden). Auch sind für andere Begriffe, welche noch jetzt bisweilen mit dem Namen, Ironie, bezeichnet werden; späterhin andere Worte aufgekommen: wie dafür, daß man Einen in seinen Ansprüchen erhält; entweder, damit er seine Unwissenheit desto lächerlicher an den Tag lege, oder, weil man voraussetzt, daß das Gegentheil anerkannt sei. (Dort χλευασμός, hier, Sarkasmus.)

sie in der Irre herumzuführen, nur halb begreifen zu machen, gerade dem, was den Ausweg zeigen könnte, vorüberzuführen, und, wenn sie dann Vieles versucht und Nichts gefunden haben, sie sich, und ihrer Angst und ihrem Drange zu überlassen.

War dieses bei Griechischen Jünglingen, und neben dem Sokrates, die rechte Art: so mag sie es wohl nicht bei den Unsrigen sein; solange es keinen freien, geistigen Verkehr giebt, solange keine natürliche Erziehung ist, und, bis das Ansehen von Menschen und Formeln nicht mehr sein wird. Am wenigsten mag sie auf den Kathedern uud geistlichen Censorstühlen gefunden werden, und in jener stumpfen Sophistik, oder den platten Scherzen, und der Kunst, in Schuldefinitionen zu verwirren, oder in die Widersprüche zu verwickeln, in denen alle Theologen von System befangen sind: kurz in der Art derer, welche sich der Mühe, zu prüfen, zu widerlegen, zu belehren, so entziehen, daß sie nur höhnen, necken, zanken, und nach dem fragen, was sie am wenigsten unter Allen wissen *).

*) Es ist nicht nöthig, zu bemerken, daß auf einen so herrlich begründeten, ausgerüsteten, gewandten Mann, wie Reinhard war, kein Ausfall geschehen

Gegen den Sokrates gehalten, leistet nun Kant, im Ersten gar Nichts, und hat Nichts leisten können und wollen. Er ist sogleich darauf ausgegangen, seiner Zeit zu dem Natürlichen zu verhelfen: sicher hat er aber ihr zu Viel vorgeschrieben und vorgezeichnet. Und in diesem selbst, ist er zu wenig besorgt gewesen, zu beschreiben, wie er Solches gefunden habe, und, welche überhaupt die Wege seien, auf welchen man zu jenen Anschauungen seines Inneren gelange? Und dieses verräth es schon, was oben in der Abhandlung gesagt wurde, daß er diesen Weg nicht frei gegangen sei, sondern durch die Censur einzelner Lehren und Begriffe geleitet worden. Nachdem ihm die allgemeine Schranke der menschlichen Erkenntniß deutlich geworden war; brachte er diese Einzelnen vor seinen, noch nicht durchaus gereinigten, Sinn: und so hat er seinen Bau aufgeführt. Dieses, äußerliche und allmälige, Bilden seiner Lehre, zeigt sich schon in dem Unvermögen, ein Princip zu geben, oder das Einzelne nur in einander zu fü-

darf; mag er leben oder gestorben sein. Er mag hierin einer Eitelkeit nachgegeben haben; aber es ist zu beklagen, daß auch die Abgeschmacktheit seine Farbe angenommen hat, und in ihr ihren Ruhm sucht.

gen; welches man in allen älteren Darstellungen der Kantischen Lehre findet. Im rechten menschlichen Leben dürfen nicht verschiedene Züge sein: sondern das Niedrige muß sich in seine Stelle gefügt haben, das Höhere ist ursprünglich Eines. Aber so streiten dort Sittlichkeit und Glückseligkeit: auch das Theoretische und Praktische steht in einem, nicht zu versteckenden, Widerspruche. Welcher Mensch müßte das sein, der natürlicherweise so zerrißen, unsicher, unterhandelnd wäre! — Was aber als die Lehre des Sokrates gelten mag: so ist die Uebereinstimmung mit dem Kantischen Sinne offenbar. Nur ist die Beschränkung auf die sogenannte Sittlichkeit, und deren Gesetz, (jene ist fast Nichts, als das rechte Verhältniß zu Anderen), welche sich auch beim Sokrates fand, bei dem Unsrigen natürlich mehr hervorgehoben, bestimmt, mit Formeln und Folgerungen umkleidet, als bei dem weisen Griechen.

Es wäre Versündigung an Kant's Geiste, wenn wir es beschreiben wollen, wie er zu jener Verleugnung des Triebes in's Uebersinnliche hinaus, und zu dem Anderen gekommen sei, was wir als sein Herrliches gepriesen haben. Wir haben uns vorgenommen, nach einigen Bemer-

kungen über die Englische, empirische Schule, und deren Verhältniß zur Kantischen, hier zweierlei zu versuchen: die Perioden jener Erkenntniß bei Kant zu beschreiben; dann, von den einzelnen Begriffen zu sprechen, welche im sogenannten Lehrsysteme Kant's censirt und angewendet worden sind, von ihrer Geschichte nämlich, überhaupt und in Kant's Unternehmungen.

Für das Erste*), wollen wir uns auf Baco, Locke und Hume beschränken: drei denkwürdige Männer, und, welche Eines Sinnes und Strebens waren, wie sie auch in der Darstellung verschieden erscheinen, (da Jeder auf das Bedürfniß seiner Lebensweise zunächst sahe), und, auf wie verschiedenen Stellen sie auch beschlossen ha-

*) Mit den französischen Erfahrungsphilosophen haben wir hier nichts zu thun. Denn diese sind großentheils in ihrer Erfahrungsweisheit, inconsequent, indem sie annehmen, es gebe Nichts weiter als Erfahrbares, d. i. Sinnliches. Dieses ist eine unheilige Voraussetzung. Ueberhaupt merkt man ihnen, von Anfang herein, den Grimm gegen Heiliggehaltenes an; und, wie sie eigentlich dieses blos stürzen wollen; sei es, um nicht mehr dadurch gebunden zu sein, oder, aus reinem Uebermuthe. — Eben darum wird Hobbes hier nicht erwähnt.

ben. Der erste wollte die Naturbetrachtung reinigen, der Zweite unternahm eigentliche Kritik des Erkenntnißvermögens, und untersuchte das Denken und Empfinden des Menschen, im Allgemeinen und unmittelbar: der Dritte wollte das bürgerliche Leben verbessern, und dessen Geschichte reinigen. Indem sie alle den Gedanken hatten, daß nur für diese Welt, der Mensch Sinn und Erkenntniß habe*): setzte der Erste, es ohne Weiteres vest, daß in dem Weltlichen für unser Vermögen völlige Sicherheit wäre; und man begreift nur nicht, warum er, da er

*) Baco, N. Org., p. 20. (L. B. 645): „Homo, naturae minister et interpres, tantum facit et intelligit, quantum de naturae ordine, opere vel mente, observaverit: nec amplius scit aut potest.“ Dign. et A. Sc. lib. 2: „vera philosophia, mundi est simulacrum et reflexio etc.“ Locke, de intell. hn., I, 1. §. 6: „quae intra nos accensa est candela, sat luminis abunde ad omnes vitae usus menti praefert“. Am kräftigsten, oder auch bittersten, Hume. Wie er, beschränkt sich auch Locke meist, auf die conservatio sui et vitae usus. (4, 11, 8.). Bei diesem Spruche, der den Menschen in uns kränkt, kann er jedoch selbst sich nicht halten. Wir suchen nicht allein oder vielmehr gar nicht, eine Weide in der Welt.

das Einzelne, als zum Ganzen und dessen Gesetze gestimmt annahm, uns eine bloße Leidendlichkeit ließ *), welche ja nie zur Erkenntniß gelangen könnte; und nicht eine nothwendige Richtung gab, und Anklänge jenes Naturgesetzes (der naturae formae, wie er es heißt). Locke sahe nun zunächst auf das Gemüth selbst **), und während er uns allen Sinn für das, was über der Natur, absprach, bevestigte er uns in diesem Kreise allerdings. Er nahm zwar die angebornen Erkenntnisse hinweg ***): aber er ließ nothwendige und uranfängliche Annahmen ****), und nothwendige Richtungen unseres Wesens. Hume erschütterte auch diese Letzten: seine Absicht war, (oder es war vielmehr seine Rede; übertrieben,

*) „Naturam premere, experiri — exemplar mundi invenire.

**) Daher der sensatio bei ihm die reflexio beigesetzt wird.

***) Darum nimmt er das Wort, idea, es gleichsam ehrlich machend, für Alles, was Einem beim Denken vorschwebt. Hume setzte bekanntlich die Idee'n unter die Eindrücke, als die schwachen Nachklänge der lebendigen Rede der Natur.

****) Daß nämlich Etwas außer uns sei, und auf uns würke. Vgl. 4, 11.

weil sie eine Gegenwürkung gegen die gemeine Stimmung war) den Menschen nur auf das Nächste und Unmittelbarste, mit seinem Handeln und Wünschen, hinzuweisen. Das Alte: τὸ μετὰ τοῦτο, ὡς διὰ τοῦτο λαμβάνουσι, (Arist. Rhet. 2, 23), daß der Mensch nämlich überhaupt geneigt sei, die Dinge, als Ursachen und Würkungen in einander zu flechten, und, daß es ihm entschieden sei, sie seien Solches, wenn er sie oftmals neben einander gesehen: hat Niemand mehr benutzt, als Hume; die ganze sinnliche Erkenntniß gieng ihm darüber auseinander, und nur für das eigene Leben und den Augenblick, da er zu handeln hätte, ließ er Jedem jenen Glauben, ein lebendiges Gefühl, daß jetzt gewisse Dinge, und daß sie so beschaffen seien.

Werden nun diese Drei mit unserem Philosophen verglichen: so zeigt sich überhaupt dasselbe Streben in das Natürliche hinein, und derselbe Krieg mit den Metaphysikern. Und, hätte es auch Kant nicht wiederholend versichert; daß ihm Hume den dogmatischen Schlummer gestört habe: so ließe es sich von selbst annehmen, daß das Beispiel jener freien Männer, ihn, in seiner Entwickelung gefördert habe. Das Unternehmen hatte Kant ziemlich mit Locke gemein;

auch sonst manches Einzelne: der Unterschied aber war der, daß Locke, Sicherheit in den Gegenständen fand, und Kant, Nichts als Subjectives *).

Das aber hat Kant vor allen voraus, daß er den Gottesgedanken, als nothwendig für das Leben, herzubrachte: bei Jenen ist er nur ein Zufälliges, und Etwas an dem äußersten Lebenskreise; bei Hume zuletzt gar eine unbeant-

*) Beim Baco findet sich bisweilen der Ausdruck: Verkehrungen der Dinge im menschlichen Sinne und Verstande. („Mens, cum a rebus per sensum patitur, in notionibus suis expediendis et comminiscendis, haud optima fide, rerum naturae suam immiscet, illamque distorquet et inficit — idola innata.“ Nov. Org.) Dieses ist aber nicht von einer unnatürlichen Subjectivität zu nehmen; sondern von der Bequemlichkeit des Verstandes, welcher die Erscheinungen der Welt zu gern sogleich zusammenreime. (Er selbst erklärt es im Folgenden: „facile supponit ex proprietate sua, majorem ordinem et aequalitatem in rebus, quam invenit.“) Eben so, wo er sagt, testari sensum ex analogia hominis, non ex an. Universi (N. O. p. 8.) meint er blos, die Beziehung des Dinges auf den einzelnen Menschen allein, werde durch den Sinn offenbar.

wortliche Frage *). Aber dieser Gedanke war auch damals nicht in seinem praktischen Sinne bekannt: und so allein kann er unmittelbar und nothwendig sein.

Für die zweite Beschreibung, (der Perioden von Kant's eigentlicher Lehre) liegen uns vortreffliche Denkmale vor, in den „vermischten Schriften". Das ist sicher Tieftrunk's verdienstlichstes Unternehmen: wiewohl er einer eingebildeten Ehre seines Helden, das Anziehendste, das allmälige Werden des Kantischen Gedankens, geopfert hat; indem er von Vorn bis Zuletzt überall nur Kritik, und die letzte Form des Systems, hat nachweisen wollen. Vielmehr findet sich dieses Fortschreiten in jenen Denkmalen: wie er zuerst nur auf Entwickelung der gangbaren metaphysi-

*) Bei Baco wird der Gedanke, als der einer ersten Ursache, aus der Betrachtung und Durchsicht der niederen hergeleitet (e causarum dependentia, serie et concatenatione. Digu. et A. Sc. lib. 1.) Locke (1, 3, 14, 4, 9 al.) eben daher. Weil die Vernunft sicher bis dahin schließe; nennt er (4, 10) das Dasein Gottes, veritatem aliis omnibus, quae ratio tradit, manifestiorem. Dadurch wird aber der Gedanke nicht höher, er bleibt ein Anhang der Naturerkenntniß.

sche Begriffe drang, und ihre Zurückführung auf ein unmittelbar Gewisses; wie er dieses dann aufgab, während er, (welches neben jenem schon im Anfange geschehen war) ein unmittelbar Gewisses bloß im Sittengesetze anerkannte: wie er endlich auch Alles, was außer dem Weltlichen für den Menschen dawäre, auf dieses gründete.

Auf das Erste geht er vorzüglich in der Abhandlung: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, (oder auch, über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften: vom Jahre 1763) wo gegen die Wolfische, mathematische Methode, und die Ungleichheit beider Wissenschaften gehandelt wird; wie man nämlich in der Mathematik aus unmittelbar Gewissem, nach und nach immer weiter gehe, mit, beständig daneben gehaltener, Anschauung; dagegen die Metaphysik, bestehende Begriffe zu erklären habe: darum auch mit Definitionen nicht anfangen dürfe, sondern sie eben suche. Hierneben findet sich dort, (S. 53. 2. B., V. S.) der Gedanke: daß erst auszumachen sei, für die praktische Philosophie, ob bloß das Erkenntnißvermögen, oder das Gefühl, d. i. der erste, innere, Grund des Be-

gehrungsvermögens, die ersten Grundsätze entscheide? Also: ob es nicht für die Sittlichkeit ein eigenes, durch sein unmittelbar Gewisses bestimmtes, Feld gebe? — Aber in die Zeit der schönsten Entwickelung fällt die Abhandlung; de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770*). Sie ist mit Recht, auch außer jener geschichtlichen Beziehung, berühmt; ein herrliches Muster wissenschaftlicher Klarheit, wie sie auch eine, nicht eben geläufige, fremde Sprache durchdringt. Es wird hier das eigentlich Ueberweltliche ziemlich bei Seite gelassen; und mehr gezeigt, wie unser Vermögen beschaffen sein müßte, wollte es das Ding an sich, (die Substanz der Dinge) erkennen, so, wie es die Erscheinungen erkennete: oder, daß es Jenes nicht vermöchte**). Sie unterscheidet also zuerst

*) Es ist bekannt, daß M. Herz: Betrachtungen über die spekulative Weltweisheit (Kön. 71), den Inhalt jener K. Schrift wiedergegeben haben.

**) Das Ding an sich, oder die Monaden des Leibnitz, mußten jene Schulen mehr beschäftigen, als das ὑπερκόσμιον. Es war die uralte Frage (des Plato und Aristoteles), ob ein Uebersinnliches, (in oder neben der Weltseele) in der Welt herrsche und entwickele; oder die weltliche Kraft? aber in diesem Jahrhunderte darauf bezogen, entweder,

jene Erkenntniß von den, gemeinlich so genannten, vernünftigen; und, da diese Nichts, als verarbeitetere, sinnliche, sind, zeigt sie, daß jene aus dem eigenen Schatze des Gemüthes genommen werden müßte: (s. S. 448, 49: „Maximi momenti est, hic notasse, cognitiones semper habendas esse pro sensitivis, quantuscunque circa illas intellectui fuerit usus logicus — Intellectualia stricte talia, dantur per ipsam naturam intellectus —“.) Und, wie er auch damals noch zu schwanken scheinen mag: so drängt doch der Gedanke überall hervor, daß der menschliche Geist, so wie er nur Sinnliches erführe, also auch in sich, kein Uebersinnliches, und Ueberweltliches, habe; ja, in ihm selbst, Nichts sei, als die Empfänglichkeit, im strengsten Sinne: es tritt schon hier heraus, daß eigentlich nur das Sittengesetz als unmittelbar nur Geistiges regiere und belebe, oder, daß nur so von dem Geiste in uns die Dinge erkannt würden, wenn auch in ihnen ein Geist wäre. — Der natürliche Mensch nimmt nur Leben und Gesetz in der Welt an: und bekennt, deßen Natur, Substanz, nicht zu kennen. Aber er erkennt in jenen Fragen einen verkehrten Grund, insofern sie den menschlichen Kreis überfliegen, oder aus dem Schulbegriffe des Geistes herkamen.

bar Gewisses, und Uebersinnliches, gelten könne*); (weil, wie er es späterhin ausführte, nur dieses uns im Leben nöthig wäre.) Diese Schrift, mit den späteren, kritischen unseres Philosophen verglichen; giebt, denken wir, jene zweite Stufe der Entwickelung, wenn auch, wie, nicht ohne Einfluß der alten Metaphysik, so mit Ahndungen dessen, worin er beschlossen hat. Immer heller tritt dann das Sittengesetz heraus, als das Eine, welches auch die anderen übersinnlichen Gedanken gebe.

*) S. 450 — „intellectuales, quales sunt v. c. conceptus morales, (andere wußte er nicht zu nennen); non experiundo, sed per ipsum intellectum purum, cogniti." — Von den Ausdrücken, intelligibile und intellectuale, findet sich bei Kant ein verschiedener Gebrauch, wie überhaupt in der philos. Welt. Erst hieß intellig. der Gegenstand, intellect. der Begriff davon, (νοητόν jenes, νοερόν dieses). Dann bezog er Beides auf Gegenstände: aber intelligibile war das, bescheidener Angenommene, und bloß, daß es sei; intellectuale, das Metaphysische, welches für gewiß gehalten, nud durchaus bestimmt und beschrieben wurde. Dagegen er Prolegg. S. 107, intellectuale von den Gegenständen, durch den Verstand erkannt, nimmt: intelligibile, von den angeblichen der reinen Vernunft.

Diese Schrift ist aber auch die erste, welche den eigentlichen Grund des späteren, Kantischen Lehrbaues zeigt: von ihr muß auch die Beschreibung des Anderen, wovon wir sprechen wollten, ausgehen. Alle Erkenntniß, auch die sinnliche, wird hier schon dadurch rein subjectiv, daß der Mensch seine Behandlungsweise in sich hat und zum Stoffe hinzubringt; von der er nicht weiß, wie sie zum Würklichen sich verhalte *). Hier kommen schon die Formen unserer Anschauung vor, oder die reinen Anschauungen (in der Cartesianischen Schule, wie oben erzählt, von unmittelbaren Erkenntnissen gesagt, intuitus puri, originarii), in welchen der Eindruck der Dinge sich, unserer Natur und Bestimmung gemäß, bildete: (453: „ad intuitum purum pertinent, quae, cum sensus non tangant, formam tantum singularem sensualitatis continent".) und damals schon meinte er, als solche,

*) Es scheint nicht in Kant's Sinne, wenn auch nach einzelnen Reden von ihm: daß die Erscheinung des Dinges an sich, dieses sei, eben wie es in unserem Gemüthe behandelt und dargestellt wird; nicht in einer objectiven Verhüllung. Denn, wie er es selbst anderwärts andeutet, hört das einwürkende, erfahrbare Ding schon auf, Ding an sich zu sein.

die Annahme des Menschen von Raum und Zeit erkennen zu müssen: deren Bedeutung so unentschieden war; und damals gerade so viel besprochen wurde, bei den alten Streitigkeiten über Welt- und leeren Raum, und Weltzeit, und denen der Leibnitzischen Schule gegen die Newtonische*). Man sprach über den Raum, außer und in der Welt: man nahm ihn bald, als etwas Würkliches, Gottes erstes Geschöpf, wie man dieses sich nun denken mochte**); bald als bloße, menschliche Verhältnißbegriffe. Dieses verwarf Kant, weil R. und Z. als uranfängliche Voraussetzungen erschienen: aber eben so, auch Jenes. Sie galten ihm, als nothwendige Vorstellungsweisen für den menschlichen Sinn. Wir haben schon in den Vorlesungen über diesen Gedanken ge-

*) Vgl. die Clarke-Leibnitzischen Streitschriften.

**) Bei Alten und Neuen ist Raum, oft der Aether, den man als allgemeines Einschließendes dachte: Zeit, die Gesammtheit der Kräfte, welche, durch die Dauer der Welt hin, nach und nach würksam wäre; oder, die Veränderung in den weltlichen Dingen, (dagegen αἰών, aevum, das beständige, klare, Sein bedeutete,) oder doch nur, die Betrachtung dieser Veränderung, (μεταβατικὴ κίνησις ψυχῆς ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον, Plotin. 3, 7, 10.)

sprochen: doch bekennen wir, in dieser Angelegenheit nie klar gewesen zu sein. Allerdings ist es allen Einzelwesen nothwendig, Einzelnes um sich her wahrzunehmen: und oft verwirrt sie dieses Einzelne, daß sie die Einheit vernachlässigen*); wenn gleich in der Vernunft, ja in der Erscheinung sogar, Beides recht wohl sich vereinigt. Aber, wenn dieses nun auch nicht seinen Grund in würklicher, unendlicher Trennung haben soll, wie doch wenigstens Diejenigen annehmen sollten, welche an eine Einwürkung des Gegenstandes glauben: setzt nicht die Vorstellung von R. und Z., Dieses schon voraus? und bildet sie sich nicht vielmehr dadurch, daß der Mensch

*) Dieses ist bei Kant das Störende dieser Formen. In jener Abhandlung, S. 445: „Es widerstreitet der Vorstellung vom Unendlichen, die von einem Totum, subordinatorum et coord. — Tam successiva, quam simultanea, plurium coordinatio, non pertinent ad conceptum intellectualem Totius, sed tantum ad conditiones intuitus sensitivi.“ — Uebrigens wäre es gut gewesen, wenn späteren Verdrehern solche Stellen vorgelegen hätten, wie S. 446. „forma sensationis, non est adumbratio aut schema quoddam objecti: sed lex quaedam menti insita, sensa, ab obiecti praesentia orta, sibimet coordinandi.“

dieſes, in's Unendliche Geſpaltene, und nach einander Erſcheinende, in eine ſinnliche Einheit ſich einzubilden bemühet iſt? Aber jene Fragen der Metaphyſik, betrafen ja das Leben der Dinge, und ihr Verhältniß zu Gott, ſelbſt; und waren mit dieſer Entſcheidung über R. und Z. nicht beantwortet: ſie wurden von Kant in den folgenden Unterſuchungen eigentlich erſt niedergeſchlagen.

Die Sache der, dem Verſtande eigenen Denkweiſen, (ſpäter Kategorien genannt) findet ſich in jener Schrift, Alles unbeſtimmter, als in der ſpäteren Kritik *). Er ſagt von ihnen, S. 451 alſo: „Conceptus metaphyſici in ipſa natura puri intellectus quaerendi ſunt etc. Huc pertinent, poſſibilitas, exiſtentia, neceſſitas, ſubſtantia, cauſa etc. cum oppoſitis et correlatis.“ Von dieſen und ähnlichen ſind wohl viele aus der Erfahrung genommen,

*) So weit geht hier das Verwahren gegen alle angeborne Idee; daß er von dieſen Kategorie'n ſagt: die Vorſtellungen von ihnen ſei eine acquiſita, nicht connata; nämlich, abſtracta e legibus menti inſitis. — Wenn dieſes Bewußtſein uns nicht angeboren wäre; ſo würde wohl dieſe Abſtraction Nichts herausbringen.

wenn auch nothwendig, zu denen jedoch noch andere kommen; andere sind zufällige, in der Welt oder in den Schulen gebildete. Die meisten werden uns aber nicht, indem wir die Dinge betrachten; sondern da wir uns selbst, in unserer Thätigkeit und Würksamkeit *). — Aber eigentlich philosophisch wurde diese Untersuchung, als Kant über diesen Begriffen, die vier Denkweisen oder Ansichten, des Verstandes beschrieb, (wie die Sache sei, in ihren Grundkräften, und nach ihrer Masse angesehen; wie im Verhältnisse zu anderen Dingen: wie sie und ihre Erkenntniß zu unserem geistigen Vermögen stehe?) — Uebrigens hat Kant zuerst den Namen der Kategorie zu Ehren gebracht; indem er ihn von dem nothwendigen Allgemeinen in uns, zuerst brauchte: da es seit Aristoteles immer nur dasjenige Allgemeine bedeutete, welches im ganzen Denk- und Redestoffe vorkäme, und daraus gezogen würde; wodurch man sich im Reden zurecht finden könnte **). — Wie Kant nun

*) Hier ist noch ein großes und schönes Feld der Betrachtung. Von den Begriffen der Ursache und Würkung hat in diesem Sinne Jacobi vortrefflich gehandelt, D. Hume, S. 94.

**) Vergleiche Kant selbst, wie er von diesen Kategorien redet, Prolegg. S. 118. ff.

andere Begriffe, nach deren Platze im Gemüthe oder Leben gefragt wurde, in die Classe von Kategoremen und Reflexionsbegriffen gesetzt habe; und dieses ganze ungeheure Gebäude, mit seiner neuen, größtentheils feingewählten und treffenden Terminologie: das ist in tausend Bänden schon, als das neue und ewige Evangelium gesagt und gepriesen worden, so daß wir, wenn es uns auch verlangte, davon zu sprechen, es uns versagen müßten.

Von allem Diesen aber, wie von der eigentlichen, nachherigen Kritik der Vernunft, findet sich fast Nichts in jenen Schriften: dieses gehört, so ausgesponnen, in seine spätere Zeit*). Hier entschlägt er sich auch überall noch der Untersuchungen von den Idee'n, mit welchen er sich dort viel beschäftigt: denn von diesen zu reden, und, wie diese in der Vernunft anzu-

*) Er erwähnt nur, (welche nicht ganz hierher, für die Vernunft gehören) axiomata subreptitia, nur subjectiv Angenommenes, und nur sinnlich vom Intelligiblen; und principia subr., welche der Verstand für Objectives hält, da sie doch nur „per convenientiam cum libero et amplo intellectus usu, pro singulari hujus natura nobis commendentur.“ —

nehmen seien? wurde er von allen Seiten veranlaßt. Die Philosophen aller Zeiten hatten ja nicht nur, allein in der Vernunft die Idee'n gesucht: sie hatten sogar die Vernunft für nichts Anderes, als das Vermögen der Idee'n gehalten; indem sie bei diesen, angeborne Begriffe, und vom Wesen der Dinge sowohl, als dem Ueberweltlichen dachten, und, welche uns beim Leben und Handeln leiteten *).

Auch diese wurden von Kant auf das Uebersinnliche, nur in einer praktischen Bedeutung bezogen. Es sind Bedürfnisse und Ahndungen der Vernunft, welche, wenn sie auch nicht be-

*) Es ist, nach dem, was oben von der Urbedeutung des Wortes erinnert worden, nicht nöthig zu erklären, daß es immer die Gestalt einer Classe, ein Allgemeines bedeutet habe; nie das Bild eines Einzelnen, oder ein gemachtes Bild gar, (Viele übersetzen es Gedankenbild) oder, vorzugsweise, ein Geschautes (durch die Vernunft und klar: Fichtens Reden an d. D. N. 125). — Dem beständigen Misbrauche dieses schönen Namens, läßt sich am besten begegnen, wenn man ihn von dem Gedanken versteht, der den Menschen, welcher sich besinnt, nothwendig beikommt, und durch den er den Stoff des Lebens bearbeitet: den Thatsachen also des Bewußtseins.

glaubigt sind, doch das Denken des Menschen bestimmen und verklären: und sie werden sichere Gedanken, wenn ohne sie das gute Handeln nicht bestehen kann. Denn hier lenkt er in den Hauptgedanken ein, daß der Mensch, nur, als vernünftighandelndes Wesen, Gewißheit vom Uebersinnlichen habe; welches sich aber doch nur zunächst in seiner Würkung, seinem Zeichen — in dem Sittengesetze offenbare. Das gute Handeln ist seine Bestimmung, und er hat nur das in sich, was er zu diesem nöthig hat *).

Idee, im gangbaren, eigentlichen Sinne, Angebornes, der Vernunft Eingebornes, Abglanz des Göttlichen; ist also bei Kant nur, das Sittengesetz. Die Anerkennung des Uebersinnlichen selbst, heißt ihm ein Postulat: Etwas, das der Mensch, selbstthätig und sittlich handelnd, in sich vollziehen kann und muß **). Er

*) Kr. d. pr. Vr. 190, N. A.: „Nur das Praktische ist es in dem ganzen Vernunftvermögen, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschafft, die aber eben darum freilich nur soweit, als es gerade für die reine prakt. Absicht nöthig ist, ausgedehnt werden können.

**) Das, in diesen Schulen so vielgedeutete und gemisbrauchte, Wort, Postulat; mag, in Kant's

muß seine Freiheit, seine Unsterblichkeit, er muß Gott, in sich erkennen: diese müssen ihm die ewigen Sterne von seinem Himmel, dem Sitze des Heiligen, Seligen, Ewigen, sein.

Hat nun also gleich Kant sich auf diese Eine Aeusserung Gottes beschränkt, das Sittengesetz, und von diesem keine klare Darstellung gegeben *):

eigenem Sinne, wohl so genommen werden. Denn so würde es vorher gebraucht, von dem, was der Schüler selbst zu vollziehen hat: keineswegs, von dem, was er überhaupt beim Handeln, oder jetzt, voraussetzen müße. (Wie es K. doch einmal erklärt: „Voraussetzung der Möglichkeit einiger, und der Würklichkeit anderer, Dinge.")

*) Man begreift wohl, daß die Formel des Kantischen Sittengesetzes darum gewählt worden ist, damit man merkte, es sei blos, mit Rücksicht auf das Gesetz, und für dieses, zu handeln: dennoch ist sein Sinn dunkel. Vornehmlich ist es ungewiß, ob es bedeute: der allgemeinen, Menschenvernunft gemäß, oder, zum allgemeinen Besten. — Die in diesem Sittengesetze selbst, einen Ton aus höheren Welten vernehmen wollten; täuschten sich doch wohl. Der Sieg über Eigennutz und Begier, sichert erst unser Leben auf Erden. — Uebrigens ist Kant's Strenge in der Sittenlehre, (wo er nicht

so ist doch eben der Hauptgedanke klar und ewig preiswürdig; und derselbe hat dem Namen der Philosophie die alte Würde wiedergegeben: „daß wir unmittelbar, und für unser Leben, vom Göttlichen wüßten, und, daß aus diesem ein Zug in das ewige Reich sei.“ Und so hat jener zermalmende Kant, seiner Zeit zur Sicherheit und zum Leben verholfen: es wurde ihm gegeben, was er gehofft hatte; wenn er es auch nicht sahe, und auch nicht sehen wollte; und, wenn in vielen Anderen auch nicht nach seinem menschlichen Sinnen geschehen wird, und geschehen darf *).

den Stoischen und den eigenen Buchstaben zu vest hält) das, allein Seligmachende; und von ihm, (in jenem Punkte der Glückseligkeit) der menschlichen Schlechtigkeit noch viel zu viel nachgelaßen worden.

*) Es mag hier eine Weißagung von Wieland stehen, die vormals, und, von einem Anderen ausgesprochen, würkliche Prophezeiung gegolten haben würde; ihm aber wohl nur aus dem Verdruße über fremde und unbequeme Dinge gekommen ist, (wie etwa jetzt Weisser, ohne Unterschied, alle Philosophen und Philosopheme verdammt). Briefe, (Zürich, 815.) I. S. 81: „Ich bin der Meinung, daß Un-

Das scheint immer der gerechteste Tadel, daß die Gewißheit des Denkens in dieser Welt, in der menschlichen Sphäre, von ihm vernachlässigt worden sei *). Aber soll ich mich, wohl gehaben in einer Welt, und soll ich würken in ihr, von welcher ich nicht weiß, was eigentlich sie sei, das ich mir nicht gemacht habe? Ist es denn aber nicht sogar bei ihm eine willkührliche Vergünstigung, ein Veranlassendes ausser uns, eine geistige, auf uns würkende Unterlage der Erscheinungswelt, anzunehmen? — Und, wie schon gesagt, mit welchem Rechte wird die eine Stimme unseres Wesens gehört, die andere verschmähet? sollen wir nicht auch unseren Kreis kennen? und wahrlich, wem die eine Stimme zu hören verwehrt wird, der

tersuchungen über Ewigkeit der Welt, die Monaden, u. s. w. unnützlich sind. Etwa nach 40 Jahren, (1752 geschrieben) werden wir die Welt aus einem gründlicheren Gesichtspunkte ansehen, und über unsere Systeme lachen."

*) Der Begriff des Objectiven verlor darum durch K. seine bisherige Bedeutung. Es hieß ihm nicht mehr, was mit dem Objecte (Gegenstande) übereinstimmte; sondern, was nicht subjectiv wäre, das allgemein Menschliche also, wie es nun auch mit deßen Begründung draußen aussehe.

wird die andere sich nicht annehmen. Es giebt auch kein Sittengesetz, so von Allem, was das Denken und Erkennen angeht, getrennt. — Wie gut wäre es gewesen, hätte er den Gedanken gehegt und erklärt: daß die Vernunft, Einheit der Kräfte voraussetze, welchen er einmal (Kr. d. r. V. 678. 5. A.) ausspricht, der ihm aber freilich nur, als eine täuschende Voraussetzung gelten konnte. Und den früher geäusserten, (Princc. cogn. metaph., S. 159): „animae proculdubio infinita, quanquam obscura, totius universi perceptio, praesto est: materiale idearum omnium, e nexu cum universo profectum, manet idem.“

Ich schließe diese Betrachtungen mit zwei Bemerkungen. Was Kant in einer früheren Schrift, „über den einzigmöglichen Beweisgrund des Daseins Gottes“ gesagt hat: läßt sich mit dem Inhalte der Kritik wohl vereinigen, wenn man es nur, als bestimmte und klare Darstellung des Standes der Theologie jener Zeit nimmt. Denn, da aus der Welt kein Schluß zu Gott gemacht werden kann, und der moralische Beweis eigentlich keiner ist, sondern eine Nachweisung der Annahme, daß ein Gott sei: bliebe kein Beweis zu besprechen, als der ontolo-

ontologische, d. i. entweder, der aus der Natur des Denkens, als dessen, was damals, als allein Gewißes und Uebersinnliches in uns *), galt; oder der, aus dem Begriffe Gottes, insofern diesem die Gewißheit beiwohnte. Jenen, seltener versuchten, stellt er nun dort auf; und läßt ihn gelten, was er gelten kann. „Daraus nämlich, daß alles Denken, oder alles Mögliche, eine Grundlage oder einen Stoff nöthig habe; also für alles Denken ein großes Würkliche, und für dieses ein Nothwendiges, anzunehmen sei: mag es folgen, daß ein Gott sei." In der Abhandlung (von 1755): principia cognit. metaph. (V. Schr. IV. 136 ff.) finden sich die Grundzüge davon: und wir sehen hier, daß der Beweis Anfangs gegen die Wolfische Schule auftreten sollte: in der das Mögliche, nur, als das Nichtwidersprechende von zwei Vorstellungen angesehen wurde. Dagegen Kant ihm einen Grund in der Würklichkeit beilegt, (als potentiali); und schließt: Deo sublato, non existentiam tantum rerum, sed et possibilitatem integram, tolli.

Die andere Bemerkung geht auf das Verhältniß Kant's zu einem, fast vergessenen Phi-

*) Cogito: ergo sum — materia non cogitat.

losophen, der es aber nicht sein sollte: Chr. August Crusius. Kant weiset in seinen früheren Schriften auf Keinen mehr hin, und Keiner hat auch wohl mehr zur Aufklärung in seinem Inneren beigetragen. Dieser hatte eingesehen, daß die metaphysischen Principien, nur formale oder logische wären; er suchte nach solchen, welche würklichen Inhalt hätten: er bekannte am Ende, solche nicht gefunden zu haben, und blieb bei einem Wahrheitsgefühle stehen, auf das der Mensch für den Inhalt angewiesen sei *).

Aber, wie sich bei ihm, im Geiste seiner Zeit, seines Standes, und seiner Bildung gemäß, neben dem größten Scharfsinne und dem genauesten Forschen im Weltlichen, das verworrenste Träumen und die entschiedenste Resignation aller Vernunft im Uebersinnlichen findet, oder im sogenannten Reiche Gottes; (der sich gar Nichts bei ihm entgegensetzte, weil er

*) Gegen diese Sätze findet sich Kant's frühere Meinung, Abh. von der Evidenz, S. 41. 43. Dort meint er, das seien materiale Grundsätze zu nennen, welche sich im Leben, unter der Leitung der formalen, (der Identität und des Widerspruches) bilden. Hier streitet er dem Wahrheitsgefühle allen wissenschaftlichen Werth ab.

zur Kritik auf logischem, nicht auf moralischem, Wege gelangt war) so brachte ihn eben diese Verzagtheit, verbunden mit der gewonnenen Einsicht in den unsicheren Erkenntnißgrund, dahin, daß er sich auch bereit hielt, alle Sicherheit in der Welt aufzugeben: willkührliche Abänderungen im Laufe der Dinge anzunehmen, oder gar einen anderen Lauf, als, dem die Vernunft folgte. Es konnte bei Kant, weder zu diesem Wunderglauben kommen, noch zu jenem blinden an das, was die Kirche vom Uebersinnlichen lehrte. Es war hierin seine Ueberzeugung, daß, was wir Menschen nicht begreifen, nicht für uns wäre, (quae supra nos, nihil ad nos, nach dem alten, verketzerten Spruche); und dessen wir bedürften, wir allerdings in uns hätten. Man begreift nicht, wie von den trefflichsten Theologen dieser so heraufstechende Punkt habe übersehen werden können *): eben so wenig, warum es Kant nicht einmal für immer erklärt habe, wo er nur Ausflüchte und verbindliche Reden macht.

Wohl übrigens Dem, den, bei dem Unter-

*) Vornehmlich von dem achtungswerthen Storr. Vgl. annotationes, ad Kantianam religionis doctrinam. Tub. 793. (Deutsch, von Süßkind.)

graben und Einreissen des Bestehenden, in welchem ihm selbst Jahre lang wohl gewesen ist, bei dem Lossagen von allem Ansehen, der Schule und Person; selbst bei noch nicht gereinigtem und klarem Gemüthe: doch das Herz nicht verläßt, das menschliche, große und gute Herz, mit seinem Drange und seinen Wehen. Denn, wo ein solches geblieben ist; da ist bei allem Irren nirgends Gefahr. Nur gehört es für den reifenden Menschen, diese Stimme seines Wesens genau abzuhören und fromm zu deuten *).

*) Da Kant, Begründer einer neuen, sprachgemäßen, Terminologie sein wollte: so wird es hier an seiner Stelle sein, in eine, auch sonst nicht unnütze, Untersuchung über einige solcher Terminen einzugehen, welche durch Kant neu bestimmt worden sind. Ich fange beim Begriffe des Abstracten an, über deßen Zweideutigkeit und Misbrauch Kant hin und wieder klagt. Es sind aber schon in den verschiedenen Beziehungen des Zeitwortes, drei Deutungen gegeben: abstrahere mentem ab aliquo, τὸ ἀφελκύειν, segregare, χωρισμός, und removere, ἀφαίρεσις. Zuerst also ist, Abstraction, Wegsehen von Einigem, worauf es jetzt nicht ankommt. Dann, entweder in einer Vorstellung, Einzelnes von Anderem scheiden; oder, das Gleiche, das vielen, verschiedenen Erscheinungen zum Grunde

liegt, herauszuziehen und für sich nehmen, oder überhaupt auch, aus Erscheinungen Begriffe bereiten. Endlich, sich mit sogenanntem, nicht Materiellen beschäftigen. — Im ersten Sinne nahm es Kant, der überall den Namen, abstrahirende Begriffe, statt abstracter, empfiehlt. (Z. B. de mund. intell. et sens. 449. Ueber e. Entdeckung u. s. w. S. 26.) Eben so Hobbes, (Leibnit. ad. Nizol., Opp. IV. p. 73): abstrahere, si sano sensu sumatur, nihil aliud est, quam considerare unam rem, alia non considerata. Und Leibnitz selbst, (definn. vor den princc. ge. dem.: facultas abstrahendi, fac. animae rationalis, non attendendi ad partes unas in repraesentatione aliqua prae aliis, ut non fiant tam clarae, quam illae, quas sibi anima conatur repraesentare). Die erste der zweiten Art, ist die gewöhnliche der Popularphilosophen: die beiden anderen, der Scholastiker, (abstracte Begriffe: Gemeinbegriffe). Die letzte Art, da abstract eben das ist, was abstrus: abgezogen von dem, was vor Augen oder im gemeinen Bewußtsein; ist die des gemeinen Lebens. So auch in der Cartesischen Schule: (der lat. Uebersetzer des Malebranche, de inquirenda veritate, Vorrede: abstracta sunt, quae, seclusis sensibus, mente pura percipiuntur, et terminis ita simplicibus et propriis exprimuntur, ut nullam ideam sensibilem in mente excitent.) So mag es auch Spinoza verstanden haben: eben so tadelt auch

Baco das, intellectum abstrahere a rebus. — In einer besondern Art setzt Aristoteles die ἀφαίρεσις der πρόσθεσις entgegen: jene sagt er, gehöre für die Mathematiker, diese für die Physiker; insofern jene blos die äußerlichen Eigenschaften der Körper, das ποσον und συνεχές, betrachte. (De Coel. 3, 1. τὰ μὲν μαθηματικὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λέγεται, τὰ δὲ Φυσικὰ ἐκ προσθέσεως vgl. Metaph. 13, 3.) Denn von dem, ἐξ ἀφαιρέσεως, wird de an. 1, 1, das unterschieden, daß nicht περὶ τοιούτου σώματος, also mehr im Allgemeinen gehandelt werde. — Aber die κεχωρισμένα ebendaselbst, welche für den πρῶτος Φιλόσοφος gehören sollen, sind die Abstracte der dritten Art. — Metaph. 7, 11, ἀφαιρεῖν καὶ ἀνάγειν τῇ διανοίᾳ τὴν ὕλην, von Gattungsbegriffen: aber insofern bei ihnen das Einzelne abgethan wird.

Die anderen Terminen sind: transscendent und transscendental. Der Ausdruck im Allgemeinen ist aus dem Aristoteles genommen, de gen. et corr. 1, 8: ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν, καὶ παριδόντες αὐτὴν, ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν. Vor Kant mögen wohl beide Worte gleich gebraucht worden sein: Kant hat sie nicht so unterschieden, daß jenes auf Gegenstände, dieses auf Untersuchungen gieng; sondern beide auf Untersuchungen bezogen. Dieses Wort hat er dann immer von der bescheidenen ge-

braucht, welche nur den Grund alles Erkennens im Gemüthe untersucht (s. z. B. Prolegg. 72. 204): entweder, weil sie auf die transscendenten Untersuchungen mit geht, sie erklärt und zu Schanden macht (transscendentale, quod ad transscendentia pertineat); oder, weil sie nur ungemein, und wie transscendent aussehend ist (transscendentale, quod transscendentium speciem habeat). Jenes, transscendent, ist das ὑπερφυὲς der Platoniker. Υπερβατά beim Aristoteles, oder ὑπερόρια (de div. p. somn. 1 und 2) sind, Dinge, welche außer der menschlichen Kraft liegen. — Vom Unterschiede der beiden Worte hat auch Fr. Schlegel gehandelt, Athenäum, 1, 2, 8, mit seinem, wenn auch nicht im Kantischen Sinne. Transscendental heißt er, was in die Höhe geht, weil es dazu gemacht ist, weil es dieses kann und soll. Kant will kein solches Auffliegen, und meint, es sei kein natürliches Streben dazu in uns.

Der letzte ist der Ausdruck prius und posterius, in, a priori und a posteriori. Kant hat ihn verstanden, von dem, was ursprünglich in uns läge, einer Erkenntniß reiner Vernunft: Andere relativ, von dem, was man wüßte, ohne besondere Erfahrung davon: posterius, quod fuerit in sensu. Man mag sich Ausdrücke ersinnen, welche man will: aber altgebräuchliche soll man in ihrer Bedeutung erhalten. Das Vermögen, oder den Act

des Erkennens, zeigen die Ausdrücke gar nicht an: sondern die Art des Erkannten. Das ὕστερον bedeutet bei den Peripatetikern, das Gewürkte, (a posk. also, aus den Würkungen): prius die Ursache, oder den Grund, d. i. den Begriff. Es ist also bei diesem Anderen ganz unausgemacht, auf welchem Wege, (der Vernunft oder Erfahrung) wir etwas erkennen?

Zweite Beilage.

Benedict Spinoza.

Laß es dich nicht verdrießen, edler, gemißbrauchter, geschändeter Name, abermals in diese menschlichen Kreise eingeführt zu werden. Hier sollst du haben, so weit es von uns geschehen kann, was du gewollt hast: Gerechtigkeit: nicht unbestimmte Lobpreisung, weil du kühn und zerstörend warst, und die Lieblingsgedanken einer Gegenwart zu verkündigen schienst; aber gerettete Ehre, deines frommen und treuen Sinnes, deiner Geistesgewalt, deiner großen Seele. —

In dieser Abhandlung darf man natürlich nur die Ausführung dessen suchen, was die Vorlesung giebt: sie wird also diesen Gang haben. Da unserer Vorstellung nach, Spinoza nur die rechte Philosophie, im Gegensatze zur

Cartesischen Schule trieb, (also sowohl dieser Sprache redete, soweit es gieng, als in Darstellung des Eigenen, durchweg auf das Cartesische Rücksicht nahm, Jenes von der Seite darstellend, auf der es diesem widersprach, und diesen Widerspruch heraushebend, verstärkend, auch wohl übertreibend), so werden wir das Treiben und Lehren des Cartesius zuerst hier ansehen, und was Malebranche, der diese Lehre eigentlich vollendete, aufgestellt habe: und, wenn wir dann die Gegensetzung des Spinoza kennen gelernt haben; zur Abwehruug einiger rohen Urtheile, wenige Worte über kabbalistische Lehren sprechen. Wir müssen, bei diesem Reichthume des Stoffes, in der gegenwärtigen Ausführung uns sehr mäßigen und beschränken.

Beim Cartesius war nichts so Neues für jene Zeit, und nichts so schön, als der Gedanke, bei der Ungewißheit der gangbaren Metaphysik, weder zu einer Auctorität, noch zur Leichtfertigkeit, zu verweisen: sondern zur rechten Einkehr in sich selbst, und zur Rückkehr zum unmittelbar Gewissen. Sodann, daß er den Gedanken Gottes zu einem solchen machte, und zum eigentlichen Grunde aller Gewißheit. Daß seine Schule sich verwirrte: machte sein eigenes

Schwanken, und die Annahme oder der Einfluß kirchlicher Meinungen bei ihm. Wir achten an ihm also, nur den Grundgedanken und das Grundstreben. Er will also, daß wir alles Unsichere, Angeeignete, in unserem Wissen von uns thun *), bis zu dem, woran gar nicht mehr zu zweifeln sei: ich denke. Dieß ist und bleibt denn auch das Eine, schlechthin Gewisse: jetzt denke ich, oder, ich bin jetzt denkend. — Darin aber findet Cartesius, eine zwiefache andere Gewißheit: ich bin ein denkendes Wesen, und, dasjenige ist würklich, was ich deutlich und klar **) denke. Jenes begründete nun seinen Spiritualismus: der eigene und die fremden Körper wurden erst ungewiß, (wiewohl das Zweite es hätte gewiß machen sollen); dann erschienen sie als Zufälliges, ohne welches wir

*) Man begreift, in welchem Sinne Cartesius, Postulate in seiner Lehre vor die Axiome setzte: Aufforderungen an die Schüler in sich zu gehen. Respons. p. 87.

**) Med. 1. „Ego sum, quam diu, me aliquid esse, cogitem. Ego sum res cogitans". — Med. 2. „certus sum de eo, quod, cum affirmo, clare et distincte percipio.

uns denken könnten *). Auf dieses, (an sich so einleuchtend, aber hier doch auf keine Weise erwiesen) bezog sich alles Andere in seiner Lehre. Er konnte darauf sogleich den Gedanken an Gott begründen: und er hat es meistens gethan, wiewohl er sich auch anderwärts der doppelten Beweisführung des Anselmus **) bedient. Hier

*) Med. 6. Eigentlich und unmittelbar wißen wir, nach ihm, hiervon nur, daß ein Raum erfüllendes, extensum, um und an uns sei. Die übrigen Eigenschaften des Körpers sind wandelbar und täuschend.

**) Es liegt am Tage, daß, so gestellt, dieses ein ganz anderer ontologischer Beweis sei, als der des Anselmus. Doch hat sich Cart. auch anderwärts dieses bedient; nämlich, Med. p. 32 und 61. (Amst. 685). Dort der, gewöhnlich beschriebene: non magis repugnat cogitare Deum, ens summe perfectum, cui desit exsistentia, aliqua perfectio; quam montem, cui desit vallis." Hier dieses: „major perfectio est, esse in re, quam in intellectu." Und dieses war eigentlich der Beweis des Anselm, der sich auf das Aristotelische gründete: βέλτιον εἶναι ἢ μὴ εἶναι, und auf die Annahme, daß wir in uns einen Begriff des vollkommensten Wesens hätten. Stand dieses beides; so war der Schluß ohne Fehl. (Proslog 2: „id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu

eben geht sein Schwanken vorzüglich an. Er sahe ein, daß jener Satz, von der Gewißheit des Klargedachten, bei ihm ganz ohne Stütze wäre: der Gottesgedanke sollte ihn stützen; darum mußte dieser sonstwie begründet werden, und dieses geschahe im ontologischen Beweise. Oder er bedient sich des indirecten Beweises: dieser Gedanke, des Vollkommensten, der ursprünglich in uns sei, könne nicht aus uns sein, den Armen, Unvollkommenen *). Wie soll aber dieser Gedanke Gottes, jenes Andere stützen? (Nicht dadurch, daß, wo Gott ist, Gesetz und

solo.“ Dann im Folgenden immerfort: „Deus est sapiens etc. et, quicquid melius est esse, quam non esse“, den Grundsatz in einem andern Sinne genommen. —) Eben so wird der Beweis im Buche pro insipiente, angegeben. Im Monologium schließt A. blos, aus der offenbaren und gefühlten Abhängigkeit der Dinge, daß ein Nothwendiges, Gott, sei. Und er scheint hier die Quelle des Raymund de Sabunde zu sein, (Vgl. theol. nat. tit. 3), nur, daß dieser die Begriffe des Seins und der Einheit noch mehr preßt, um die Gotteserkenntniß zu gewinnen.

*) Vgl. Med. 3. In den Responsionibus werden viele Beweise für das Dasein Gottes geführt.

Ordnung regiert, der Mensch also seiner vernünftigen Sache gewiß ist; sondern) dadurch, daß der Weise und Gute, der uns Solches in die Seele gelegt habe, uns nicht täuschen könne. Das Ende dieser Lehre kann denn also blos sein, daß nur der Geist eigentlich sei, und, alles Andere, durch die Offenbarung der Gottheit in unserer Seele da sei *). Dieses sahe Malebranche wohl, und darum sagten wir von deßen Lehre, sie habe die Cartesische eigentlich vollendet **).

*) Ueber diese innerliche Offenbarung setzt er, in Gewißheit, die äußerliche, die der Kirche. Princc. Ph. P. I, bisweilen: lumini naturae tamdiu tantum credendum, quamdiu nihil contrarii a Deo ipso (?) reveletur.

**) Eine Stelle des Augustinus, Trin. 10, 10. ist, mit ihrem Guten und Schiefen, auffallend Cartesianisch. „Cum de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra, omnes notitias, quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis: et ea, quae posuimus, omnes mentes de seipsis nosse certasque esse, diligentius attendamus — Vivere se etc. et cogitare, quis dubitat?“ Daraus folgert er aber blos, daß die Seele nichts Körperliches sein könne; da sie das Geistige allein unmittelbar wisse. — Diese Stelle ist schon oft, auch von Tennemann, G. d. Ph. VII. 226. behandelt worden.

Denn dieser stellte den Vorzug, und die unmittelbare Gewißheit, des Geistigen in uns, deutlich und entschieden auf; die göttliche Offenbarung, welche uns das Uebrige lehrte, wurde ihm, dem zugleich kirchlichgesinnten und Platonisirenden, eine würkliche Zusprache Gottes zu uns, (dem Cartesius war sie immer nur, ein Wort, von Gott in uns gelegt): endlich aber nahm er auch an, (was freilich beim Cartesius, theils für die reine Geistigkeit, theils für die Würde der Offenbarung, gehört hätte) daß das fortgehende Leben in der Körperwelt durch Gottes Offenbarung uns kund wäre *). Keinesweges hat indeß Malebr. das Einwürken der Körper auf einander geleugnet; am wenigsten das Dasein einer Körperwelt; vielmehr hat er noch weit genauer, als Cartesius **) jene Einwürkung, und die Bildung

*) Cartesius hatte gesagt, hiervon wüßten wir nur, durch Einwürkungen der Körper auf den unsrigen, und dessen auf die Seele, durch immer Feineres in ihm hin. Vgl. Medit. 6. Er meint, Offenbarung sei dabei blos, daß wir gewiß wären, es seien hier würkliche Einwürkungen. (Malebr. sagt, Illustrationes, p. 30. Cart. habe dazusetzen sollen: und daß würklich eine Körperwelt dasei.)

**) Durch die Nerven, und den vorzüglichen Theil des Gehirnes, den Sitz der Seele (lib. 2. de in-

sinnlicher Vorstellungen beschrieben: aber, seiner Meinung nach, sind dieses schlechte Dinge, Bilder von einzelnen Seiten und Beziehungen der Körper, und angenehme oder unangenehme Empfindungen durch sie. (Corpus corpus docet.) Den Menschen ehre allein die Idee: was er in sich von den Dingen finde, und, was ihm Gott zuführe *); und das, worauf Gott würke, und, was allein göttlich gestimmt sei, und ursprünglich theilen

quir. ver., p. 79. Gen. 685); belebt durch die spiritus animales. (p. 81.) — Die sogenannte Erfahrungsseelenlehre hat am Malebranche, einen sehr glücklichen Bearbeiter.

*) Lib. 3. p. 178: intellectus purus, facultas mentis, cognoscendi objecta externa, nullis eorum formatis imaginibus in cerebro, quibus ea sibi repraesentet: nempe ope idearum intellectualium. — Ueberhaupt ist die Idee aus der Verbindung des Menschen mit Gott, welcher die mit dem Körper entgegensteht. Tritt die Eine hervor; so schwächt sich die andere. — Was der Mensch in sich ursprünglich hat; ist ein allgemeines Bild der Welt, (das Weltgesetz) Lib. 3. 208 ff. Lib. I. p. 14: „Deus eas tantum ideas in nobis creavit, quae necessariae fuerunt, ut secundum ordinem naturae, a se praestitutum, ageremus.“

theilen solle, welches göttliche Offenbarung sei, was diese endlich zu benutzen habe: dieses sei der Wille *). — Wir meinen hier die Hauptpunkte seiner Lehre gezeigt zu haben: es sind uns hier nur noch kurze Ausführungen gestattet.

Die Vollendung oder Befriedigung des menschlichen Willens, ist die Liebe Gottes: und es gehört dem Malebranche, daß er diesen reichen, aber auch wohl misdeutbaren, Begriff, (dessen sich auch Spinoza und Leibnitz soviel bedienten) in die Schule einführte. Diese wird, sagt er, beständig durch Gott selbst genährt; sie ist ein immerwährendes Sehnen und Genießen, des unendlichen Gutes, (dessen, was allen Dingen zum Grunde liegt). Es ist eine Misleitung, wenn Einer dieses Sehnen, in der Erkenntniß stillen will, er geht von Einem zum Anderen, und es wird ihm immer wehe; denn zugleich faßt er erkennend das Unendliche nicht **).

*) Als Thätigkeit und als Streben des Menschen.

**) Lib. 3. p. 192: Objecti infiniti comprehensio, mentem non potest efficere beatam: ipsius enim capax non est. S. Lib. 5. p. 334, von dieser Liebe Gottes.

Die Art der Idee'nzuführung durch Gott, ist wie wir schon sagten, eine wirkliche Zusprache des Alles erfüllenden, Alles tragenden, Gottes zu unserem Geiste*). „Gott ist der Ort der Geister; wie der Raum, der Ort der Körper." (L. 3. p. 208) — In sofern Gott uns, mit Körpern umkleidet, neben andere Körper gesetzt hat; ist auch jene schlechte, sinnliche Kenntniß, eine Offenbarung Gottes, ein Sehen in Gott. (L. 3. p. 213.)

Endlich hat Malebr. die Beschränkung angebracht, daß unser Erkennen, das natürliche und beigebrachte, nur auf Solches gehe, was

*) Man sieht leicht, daß diese Meinung am Ende dahin kommen mußte, daß unsere eigentliche Vernunft, als entwickelte Weltseele, um das Gesetz und rechte Leben der Dinge wüßte. Doch vermeidet M. diese Gedanken; und wohl nicht nur, des Anstoßes wegen, da sie heidnisch waren. Er hält es immer vest, daß die Seelen, einzelne Wesen, von Gott geschaffen, seien: und Gott ihnen äußerlich nahe. — „Causae occasionales" sind übrigens dem Mal. alle körperliche Dinge in der Welt: Gottes Wille schafft allein Alles, (lex naturae efficax. Lib. 6. p. 422). Wie Gott die Geister erleuchtet: so sind die Körper ohne seinen Beistand todt.

für dieses Leben, diese gegenwärtige Verbindung fromme. (L. 3. p. 227. „Deus eorum nihil patefecit, quae, cum nullam ad nos habeant relationem, nobis cognoscere inutile foret.“)

Das Böse ist diesem Philosophen, allein das Leben für den Körper, unter Körpern; das Leben im Aeusserlichen und Einzelnen. Der Mensch ist aber dazu da, in seinen Geist sich zurückzuziehen, und Das, was Allem zum Grunde liegt, zu sehen und zu lieben: wenn er auch gleich seinen Körper, mittelst jener sinnlichen Kenntniß und Selbstliebe, erhalten soll, weil Gott es will. (Lib. 5. z. B. 349: „Deus nos affectuum capaces fecit, ut praecipue cum rebus omnibus sensibilibus nos uniret, ad societatis et entis nostri sensibilis conservationem.“)

Gegen den Geist der Cartesianischen Schule also, soweit er das rechte, menschliche Leben stören konnte, war Spinoza's Lehre gerichtet. Seine Hauptgegensätze waren diese: der Mensch ist da, die Welt zu erkennen, und gut unter Menschen zu sein — es giebt keinen Geist im Menschen, der unendlich über die Welt erhaben wäre, und von überweltlichen Dingen, mit

völliger Sicherheit, ja mit größerer als von dem Weltlichen wüßte — es giebt keine Vielheit von Willen und Zügen in der Welt — es sind keine Eingriffe aus einem Ueberweltlichen in die Welt — Gott ist, nicht das Allervollkommenste, sondern das Unendliche, das der Welt zum Grunde liegt. Sein Thema ist, Würklichkeit, und darin Einheit und Gesetz. Wir werden sehen, wie er sich in diesen Drei übertrieben habe. — Es darf übrigens nicht vergessen werden, daß die Cartesianer, in der Hauptsache, würklich zu ihm stimmten *): daß ihre Darstellungen nur so

*) So macht Malebranche schon zwei Gegensätze gegen den Cartesius. Zuerst (Illustr. 43. 74.), daß die sogen. ewigen Wahrheiten nicht aus der göttlichen Willkühr herkommen. Sodann, (Inq. ver. 228.) daß Gott ebensowenig Geist, als Materie, heißen könne; indem er das Vollkommene Beider an sich habe, (oder diese vielmehr ein gewisses Vollkommene von ihm). Auch das Streiten gegen die logischen, allgemeinen Begriffe, statt der realen, hat er mit Sp. gemein. — Uebrigens wollen wir die Misdeutungen der Sätze des Malebr. hier nicht verzeichnen. Der so vieldeutige Ausdruck: die Dinge in Gott sehen, wurde schon oben behandelt. Kant hat ihn bei Unserem auch nicht wohl gefaßt, de m. int. et sens. p. 473. (eadem vi infinita

beschaffen waren, daß den Menschen die Verachtung des Würklichen beikommen konnte, und Scheu vor der Willkühr der Geister; und der Gedanke an die Verknüpfung der Dinge vergehen. Dieses wollte Jener abwehren, und doch den Begriff Gottes, als das Erste und Beste, darstellen.

Unius omnia sustentantur — relationes omnium sunt et subjecti perdurabilitas). — Wo hat aber Poiret (Meth. inven. verum, p. 17, ed. Thomas.) die Nachricht her, daß Mal. am Dasein der Körperwelt gezweifelt habe? Den Unterschied der Lehre des Poiret und des Mal. giebt Jener selbst an (p. 92. l. c.). Er will nicht, daß die Vernunft, und ihr Gebrauch und Gedanke, für Offenbarung gehalten werde; ihm gilt das Leidendliche für göttlich. Man soll das Gute blos im Sehnen und Fliehen erringen; hat man Gedanken, sie nicht bedenken und befolgern, sondern ihretwegen Gott preisen: und, um Gottes Eindrücken offen zu stehen, der Wißbegierde und wissenschaftlichen Unruhe sich entschlagen. So bildet Gott dann den Menschen, (Deus, se intellectui creato uniens, formam sui realem inprimit). — Solche Lehren wollen mit eigener Stimmung und Bildung angesehen sein: sie sind dann nicht gefährlich, wenn in ihnen nicht Menschen erzogen werden, sondern sie zu einer bestehenden Verfassung hinzukommen.

Derjenige Begriff Gottes also, welcher uns unmittelbar gegeben ist, und im Leben schlechthin nöthig, (Spinoza sagt nicht, daß wir von ihm nicht zum Ewigen zurücksehen dürften, nur sollen wir es nicht forschend thun, fragend nach der Begründung der Einheit, und warum und wie sie dasei:) ist der, daß den weltlichen Erscheinungen Eines zum Grunde liege, (Eine Kraft, zusammt Einem Gesetze). Ist überall ein Würkliches, so ist auch Jenes; Spinoza kann also sagen: er wisse um Gott eben so, wie um das Dreieck und seine Eigenschaften *). Alles in der Welt, Alles also, womit der Mensch zu thun hat; ist jenes Einen Werk, Aeusserung, Hülle. Wir erkennen zur Zeit nur zwei Arten davon, Geistiges und Körperliches: vielleicht

*) Epp. 58o. Opp. Posth. — Annotatt. ad Tr. th pol. p. 34. Murr. „De Dei natura, atque consequenter de omnibus, dubitamus, quamdiu ipsius Dei confusam habemus ideam. — Wer die allgemeinen Annahmen im Leben ansieht (notiones communes), ei perspicuum fiet, Deum necessario exsistere, et ubique esse: simul apparet, omnia, quae concipimus, Dei naturam involvere, perque eandem concipi: et omnia denique vera esse, quae adaequate concipimus.„

giebt es unter uns noch andere, vielleicht wenigstens an anderen Stellen der Welt *); vielleicht sind diese Beiden nur Eine und Dieselbe Aeusserung; dahin scheint sich Spinoza zu neigen, wie wir unten sehen werden.

In der Carteſiſchen Sprache hieß nun dieſes Eine, der Grund der Welt, nothwendig: die Subſtanz. Nach der gangbaren Sprechart dachte man ſich dabei, ſowohl das Unterliegende, als das Beharrliche, (ſubſtratum - ſubſiſtens). Hiermit konnte zugleich die Carteſiſche Meinung, welche leicht verwirren konnte, zu Recht geſetzt werden, daß, wie Gegenſätze in der Welt, ſo es mehrere Subſtanzen gäbe **). — Den Ge-

*) L. c. Epp.: Deum non omnino novi, ſed quaedam ejus attributa: itaque neque omnia, neque maximam partem.

**) Eine merkwürdige Stelle für dieſen Gebrauch beim Spinoza, iſt, Pr. Ph. I. c. 51. 53. 54. Dort nennt Cart., Gott allein, Subſtanz: in dieſen beiden redet er von einer unerſchaffenen, und zwei erſchaffenen Subſtanzen, Ausdehnung und Denken. — Subſtantia heißt dem Sp., quod in ſe eſt, et per ſe, non e cauſa, concipitur, et reliqua per ipſum.

brauch der Worte, Attribut und Erscheinungsweisen, (modi), bestimmt Spinoza zuerst genauer *). Die allgemeinen Aeusserungen sind Attribute: was sich, im Einwürken eines Theiles auf den anderen, Einzelnes, unendlich mannichfach bildet, das sind die Modi. Geistiges und Körperliches, in seiner Allgemeinheit, heißt bei ihm, Ausdehnung und Denken; nach der Cartesischen Sprache: deren Richtigkeit er nicht weiter untersucht **).

Das Eine ist keinesweges, sagt Spinoza, in sich unbestimmt, und überlegend: es hat ein ewiges Gesetz, und nach diesem entwickelt es

*) Attributa und modos unterschied Cart. nicht, wie Sp. Er nimmt jenes für Eigenschaft überhaupt, (Respp. 179. Pr. Ph, 1, 56.) nicht für das Nothwendige. Modi sind ihm aber immer, veränderliche Erscheinungen an Einem. — Eth. I. pr. 29. Schol. heißt Sp. die Attributa, natura naturans: die modos, naturata.

**) Vgl. über die extensio, außer dem, oben Angeführten, Pr. Ph. 2, 4. „Non tolli ea ex materia potest, ipsa manente integra.“ Med. 5. — Am vollständigsten Malebranche, Lib. 3. p. 221. — Cogitatio omnia ea complectitur, quae in nobis conscii fiunt. Pr. Ph. 1, 9.

sich, ohne Gedanke und Ueberlegung. (Alles sein Leben ist actuosa essentia) *). Die einzelnen Dinge treten nicht als Individuen heraus: sie bleiben in der Einheit **). — So streng hatte es noch Keiner gesagt und gehalten, daß die Welt, Eines wäre. — Das Einzelne, was es ist und thut und leidet; ist also immer das Resultat von allem Uebrigen in der Welt. (Wer bisher Determinist geheißen hatte; der hatte meist auf ein anderes Einzelnes gesehen, welches uns bestimmte, welches es auch wäre, und an bloße Bestimmung der eigenen Kraft geglaubt).

*) Tr. Pol. 213. Deus necessario, nempe ex suae naturae necessitate, existit, intelligit, operatur. Doch dieses gilt dem Spinoza erst, als rechte Freiheit, nur durch sich sein.

**) Cogit. Mph. 2. c. 9: tota natura est unicum ens: homo igitur pars naturae. Tr. pol. 271. Est homo naturae pars; et id omne, ex quo unusquisque ad agendum determinatur, ad naturae potentiam referri debet; nempe, quatenus haec per naturam hominis, aut illius hominis, definiri potest. Sie heißt darum infinita. („Quoniam alio eiusdem generis terminari non potest; quoniam omne esse est, et, praeter quod nullum datur esse.“ Tr. de i. e. 380.)

Es ist gewiß, fährt er fort, daß wir nicht nur bloß die weltlichen Dinge erkennen; sondern auch bloß das, was in unser leibliches Leben fällt. Wir kennen bloß unseren Leib und dessen Empfindungen und Beziehungen *). Wäre nun würklich ein besonderes Denkendes in uns; so könnte dieses nicht vom Leiblichen gerührt werden: man müßte (um keinen Einfluß eines Fremden, Uebernatürlichen, anzunehmen,) eine nothwendige Uebereinstimmung des Leiblichen und Geistigen annehmen **). (Allerdings Leibnitzens Harmonie: mit demselben Grunde, und in demselben Sinne). — Würklich aber und gewiß ist die Seele, die Form des Körpers: das, worin die Entwickelungen desselben zum Bewußtsein

*) „Obiectum ideae, humanam mentem constituentis, corpus est, et nihil aliud.“ Eth, 2. pr. 13.

**) Eth. P. 3. pr. 2. P. 2. pr. 7. Sch. Wir ersparen uns, die Menge von Schriften über Spinoza, auch besonders über diese Harmonie, anzuführen: wenn sie uns auch wohl bekannt sein mögen. Den rechten Grund und Sinn der Lehre hat noch keine angegeben. Daraus folgt natürlich nur, daß das, hier Gegebene, dem Verfasser am meisten zusage.

kommen *). Dunkles Bewußtsein hat die Seele von allen übrigen Körpern; da Dasselbe in Allem ist **). Je vollendeter der Leib; desto schöner die Seele: sie hat dann auch das Bewußtsein des Ganzen, und seiner Einheit und Nothwendigkeit. Und, dieses Bewußtsein, und so (in Gott) Alles ansehen, und so annehmen, was uns trifft: das ist das gute Leben: (intuitiva Dei cognitio. Eth. 3. App. „Amor Dei intellectualis. P. 4. pr. 3.) Alles Andere ist schlechtes Denken ***) und Sünde.

*) Epist. 592. (Aristoteles und die Platoniker vornehmlich, nannten die Seele so, εἶδος, λόγος, ἀριθμός).

**) De int. em. 380: Pars sumus entis alicuius cogitantis, cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum, nostram mentem constituunt.

***) Imaginatio. Denn in der Cartesianischen Schule wird dieses dem Cogitare, (dem reinen Denken das leibliche, einzelne Empfindungen, Bilder aufnehmen) entgegengesetzt. Med. 2 und 6: rei corporeae figuram contemplari. Dem cogitatum steht eben so sehr das abstractum entgegen: schwacher Nachhall des rechten Denkens; Zusammensetzung, in welcher das Würkliche nicht gegeben wird.

So wäre denn freilich, seiner Meinung nach, eigentlich des Menschen Tugend, wissentliches Hingeben, Leiden; wiewohl auch dieses Bewußtsein, diese Folgsamkeit und Ruhe, nicht unser Werk wäre. Das Böse wäre, nicht wollend in den Einklang der Dinge stimmen (nolentem trahi): wiewohl es ein solches Nichtwollen nicht gäbe. Und fiele dieses weg, so wäre kein Unterschied mehr zwischen Gutem und Bösen; da die Erfolge ja alle zum Wohle des Ganzen sind, und Alles von demselben Grundwesen gewürkt wird *). — Sehet darum die heilige In-

Epistt. 467. (remota a substantia, et modo, quo ab aeternitate fluant). Hiergegen wird (Eth. P. 1, App.) Mathematik empfohlen. — Tr. de int. em. 387, werden die Abstracta erklärt: substantiva, quae possunt adiectivari, d. h. was in uns selbst keine sichere Würklichkeit hat.

*) Es giebt, (sagt er in Stellen des Systemes) kein Böses eigentlich, als, das, was gegen die Naturkraft in uns wäre, (welches, da sie in Allem Eine ist, nicht sein kann), oder, was außer ihr ist, was Einer nicht kann. (Tr. Pol. c. 2. 19. Eth. 4. pr. 37.) Es giebt keine Vorschriften und keinen Gehorsam: blos eine göttliche Macht, und ein Müssen. Ann. ad Tr. th. pol. p. 41. — Es

consequenz des Spinoza, der uns doch ermahnt, als gäbe es eine Stimme Gottes in uns und eine menschliche Kraft; der seine Lehre von der Welt, die Ethik heißt, als, sei dieses Gutsein, der Zweck alles Forschens, (nicht etwa, als sei alle Ethik nur ein, der Welt Zusehen). Warum hat man die Härten bei der Gegenwürkung gegen gefährliche Lehren, am Augustinus und an Luther übersehen: warum soll es nicht auch bei Spinoza gelten, daß er die Gedanken des Nothwendigen, und der Einheit, gegen alle menschlichen Forderungen, zu vest gehalten, zu hart ausgesprochen habe? Soll man nicht die Folgerungen, und das selbsteigene Leben ansehen? —

laufen wohl allerhand ungedruckte Schriften, unter dem Titel: l'esprit de M. Spinoza, welche dem Arzte Lucas zugeschrieben werden. In derjenigen, welche ich besitze, wird die materialistische, antibiblische und antichristliche, Vorstellung sehr klar auseinandergesetzt. Es kann angenommen werden, daß der Buchstabe Spinoza's dahin führen konnte: der Geist aber, in dem Spinoza dachte und schrieb, war dieses sicher nicht. Doch in jenen Lehren ist ja der Geist überall das Letzte, Herausgezogene: nicht das Uranfängliche, der Grund des Lebens.

Aber Keiner kann sich von den Gedanken entfernen, von welchen alles Bewußtsein ausgeht, daß wir, würkliche Einzelwesen seien; und daß, wie viel an uns auch, sich, im Verhältnisse zu Menschen und Dingen, nothwendig bilde, wie vest uns auch das menschliche Gesetz halte; doch ein Grund in uns sei, welcher schlechthin uns angehöre, diese unsere gesammte Weise zu sein: von deren Entstehung uns übrigens gar keine Nachricht gegeben werden kann, da nach diesem Ringen und Sichbestimmen unserer Kräfte erst das Bewußtsein dieses Daseins entstand.

Anders, haben wir nie gemeint, den Spinoza vertheidigen zu können, als durch diese Uebergehung einzelner harter Ausdrücke: nicht etwa, durch Deutung derselben nach einer öffentlichen Meinung, oder auch, zu menschlichguten Gedanken *). Hieran haben wir verzweifelt:

*) Es ist hier vorzüglich von Herder die Rede, und dessen Deutungen. Nach ihm soll der Gott des Spinoza, ein, für sich Bestehendes sein, mit unendlicher, ursprünglicher Denk- und Würkungskraft. Seine Kraft ist in der unendlich mannichfaltigen Schöpfung: das heißt die, den Einzelnen angeschaffene, und in ihnen erhaltene Kraft.

und dennoch achten wir den Urheber, als eines der Muster, wir sagen, Einen von der besten Sinnesart; in dieser gesammten Geschichte. Ja, wie wir schon oben sagten, diese Sinnesart würde sich auch in der Lehre vernehmlicher ausgesprochen haben; wäre diese Lehre nicht in der Methode gehalten und gezwängt gewesen. Sie wäre dann gewiß weniger streng, und vielfach im Beisatze gemildert; und nicht in dieser Entfremdung vom Leben, vorgetragen worden, welche durch die Untersuchungen über die Maschine unseres Leibes ebenso wenig gehoben wird, als, durch die Beschreibung einer menschlichen

In Gott ist innere Nothwendigkeit: seiner Natur nach, aber im lebendigsten Gedanken, will er das Beste. — Absichten (causas finales) soll Spinoza, in Gott eben so geleugnet haben, wie Cartesius: wie sie nämlich von Menschen gewöhnlich angenommen und beschrieben werden, Gottes unwürdig, und den menschlichen Blick beengend, oder vom Würklichen abkehrend. Wenn z. B. statt nach den Gesetzen der Welt zu fragen, wie ein Verstandesspiel in Gott angenommen wird; oder, statt nach dem Wesen der einzelnen Dinge zu sehen, ihre Beziehung zu Anderen, also Zufälligkeiten, oder ihr Nutzen für die Menschen, beschrieben wird.

Tugend, deren Betrachtung hier uns nur in Wehmuth und Sehnsucht verzehren müßte. *).

Faßt man die Lehren so auf; so erscheint das Unternehmen als thöricht, in alten und neuen Schulen nach einer Quelle für den Spinoza herumzusuchen. Es ist davon nicht die Rede, daß auch der denkendste Mann, beim Entwickeln seiner Kraft und Entdecken des Menschlichen durch irgend ein Fremdes unterstützt

*) Nach dem, oben Gegebenen, ist die rechte Erkenntniß, beim Spinoza, Einsicht in die Begründung der Dinge in Gott. (Dessen wir gewiß sind, das ist würklich: verum sui index; et falsi.) Was hieraus folgerecht geschlossen wird; das sind ewige Wahrheiten, d. h. nothwendige. Die rechte Religion ist, (Eth. 4. pr. 37. Schol.) quicquid cupimus et agimus, cuius causa sumus, quatenus Dei habemus ideam. Die wahre Tugend, menschlich, d. i. vernünftig leben. (Eth. app.: hominis esse est, vita rationali frui. Eth. 4. pr. 18. Schol.: virtus, humana potentia, quae sola eius essentia definitur d. h. nicht externa conditione. Ep. 74: Gerechtigkeit und Liebe ist der Geist Christi. — Vieles, was sich noch über einzelne Stellen der Lehre, wie über Urtheile und Ausdrücke des Spinoza, sagen ließe: muß hier übergangen werden.

stützt werden könne, nämlich aufgeregt und geleitet: und dieses am meisten durch Verkehrtes oder Unbedeutendes. Auch kann er einzelne Darstellungen von Anderen geradezu angenommen, oder sich, in der Gewohnheit des Denkens, angeeignet haben. Immer aber ist es, wenn von denkenden Männern die Rede ist, schwierig, dieses, und unmöglich, Jenes anzugeben. Aber hier beim Spinoza, ist Sinn und Absicht eine so ganz gewöhnlich menschliche, daß man kaum fragen darf, wie er wohl darauf gekommen sein möge: und die Art durchaus eigenthümlich, und in seiner Stellung und eigenen Weise begründet, daß man diese nur anzusehen und jene Veranlassungen zu beschreiben hat *). Auch ist Alles

*) Anders hat, wie zur Gnüge hier schon dargethan worden ist, auch Cartesius den Spinoza nicht geleitet. Die falschen Urtheile über den Spinozismus des Cart. hat Leibnitz unter uns besonders angestimmt. (Spin. heißt in seinen ältesten Widerlegungen schon, der böse Cartesianer.) Ueber den Spinoza hat dieser überhaupt nichts Gesundes: er mochte die Cartesianer nicht, und Spinoza war ihm wohl persönlich zuwider, mit seiner geistigen und bürgerlichen Unabhängigkeit. — Jenes, Opp. II. Dutens., p. 245. Dagegen ein Ungenannter, 246. Leibnitz findet den Spinoza im

von Jenem hier ganz vergeblich: es giebt nirgends eine Lehre, wie die des Spinoza.

Am allerunglücklichsten mögen wohl die sein, welche auf die Lehre der Kabbalisten, als auf die Quelle hinweisen: eine, im Sinne und Gange, ganz verschiedene Lehre. Sie kann, wenn man einen Einfluß annehmen will, da es alte Erzählungen davon giebt *), nur eine Anregung, eine Störung oder Erschütterung, in seine jugendliche Zeit gegeben haben. Und dieses ist möglich; wiewohl es Nichts ausmacht, eine einzelne Möglichkeit in diesem Drange des Lebens, der Menschen und der Umstände, gezeigt zu haben. Wir wollen diese Lehren hier aufstellen, vielleicht mit geringer Kenntniß, aber, wie sie

Carteſius, indem dieſer die Natur für todt erklärt habe: ſo kann ſie nicht Subſtanz ſein, und Gott ſelbſt muß ihr Leben ſein. Ib. P. 2. p. 53. 58. Auch P. 1. p. 91. Theodic. 378. (Frcf. 719.)

*) Leibnitz behauptet es, unzählige Andere zu geſchweigen, Opp. 1, 381. 6, 203. In der Stelle, Epiſt. 21, beruft ſich Spinoza blos auf die Einſtimmung alter Jüdiſcher Lehren; er erzählt nicht die Geſchichte ſeiner Bildung. Und, wer weiß, welche Jüdiſchen Lehren er meine?

eine gefügige, und geschichtlich anziehende Gestalt zu haben scheinen *). Natürlich haben wir mit der sogenannten praktischen Kabbala, und deren Einmischungen, hier Nichts zu thun: auch scheiden wir hier ganz die Künsteleien und Albernheiten im altjüdischen Geschmacke, welche,

*) Es ist sehr gewöhnlich, kabbalistische Lehren, und alle, welche die alte morgenländische, (die zweite in den Vorlesungen aufgestellte) wiedergeben, auch mit neuplatonischen Verzierungen: Emanatismus, zu heißen; und wir haben uns auch oben des gangbaren Ausdruckes bedient. Doch sollte man bei rohen Meinungen, welche das uralte Schema von Verhüllung des Lichtes, als würkliches Bild, nahmen, oder gar nur Gott, als die Materie der Welt ansahen, weil sie, weder ewige Materie, noch Schöpfung aus Nichts, annehmen wollten: bei solchen jenen Namen sparen. — Die, früher beschriebene, Lehre vom Reden, Tönen, Gottes: wurde unter den Juden zu einem Schöpfungsworte, (Befehle zu sein); Ebr. 11, 3, wird dieses wieder zur Materie gemacht, (denn das ῥῆμα θεοῦ ist dort das μὴ φαινόμενον) also ein Schritt in das Altmorgenländische zurück, gethan. Der Verstand Gottes, wurde dort zur Salomonischen Weisheit, d. i. zur Ueberlegsamkeit und zweckmäßigen Einrichtung.

früher und später, beinahe ausschließend sich des Namens bemächtigten. Die Kabbalisten scheinen diejenigen Palästinensischen Juden zu sein, welche die Lehre der Alexandrinischen annahmen, natürlich, (da dieses die Form bei ihnen war) mit altchaldäischen Sprüchen und Formeln versetzt; und sie im A. T. nachzuweisen unternahmen. Die Grundzüge der Lehre vom Merkaf, (dem Stuhle Gottes, den Ezechiel mit einem tiefen Sinne, wie man meinte, beschrieben hatte: vgl. Heinr. Morus, Cabb. denud. 2, 225 ff.; auch Moses Maimonides, Moreh Nev., 3. Theil) sind diese. Der ewige Gott hat von Ewigkeit her eine Idee von sich beiwohnend: diese hat sich aber selbstständig gemacht, und so ist sie immer realer, endlich Materie, geworden *). Und dieses ist die Welt. Bei einigen ist dieses Schaffen, (getrennt von der Idee gedacht, oder nicht,) auf einen gewissen Moment im Leben Gottes beschränkt: bei Anderen ist es nothwendig bei Gott, und nothwendig immer Dasselbe. Doch ist in diesem Verdich-

*) Bei den Alexandrinern ἐνδιάθετος und προφορικὸς λόγος, die Idee und das, sich Realisiren. Jene Beiworte unterschieden die beiden Begriffe, Verstand und Wort, welche das λόγος, hatte.

teten, das Göttliche nicht untergegangen: es muß sich vielmehr, als ein beständiges Zurückstreben zu Gott, zeigen. Und so wird es dermaleinst geschehen, daß Körperwelt und alles Selbstbewußtsein vergeht, und Gott wieder allein ist: vorher auch, wird alles Streben nach sich, dem Einzelnen hin, und alle Unwissenheit des Göttlichen, aufhören, und Alles wird nur nach Gott hin, entschieden und frei, streben, und sein sich bewußt sein. — Soweit das Allgemeine, Alexandrinische. Die Palästinensische Form ist nun diese. — Das Ende des Weltlichen heißt Herstellung (Tikun). Der ewige Gott, (Deus per se) der Unendliche (En Soph) und Nichts (Bli-Mah), nämlich Nichts, das da begriffen werden könne, geschweige von Einem, der auf das Weltliche angewiesen ist, (das ἀνούσιος der Platoniker) *). Die Idee Gottes von sich heißt

*) Jo. Erig. div. nat. 3, 5: Divina supereſſentialitas eſt, non eſſe. In numero eorum, quae ſunt, numerari, vera non ſinit ratio. 19: Nihilum non immerito vocatur, per excellentiam, cum incomprehenſibilis intelligitur. Dagegen Thom. Aq. de Ente et Eſſentia, c. 6, es ſo deutet: non habet eſſentiam, quia eſſentia ejus non eſt aliud, quam eſſe eius.

der Urmensch (Adam Kadmon) *), nach der bekannten, uralten Vorstellung, daß der Mensch die gesammte Welt darstelle, Mikrokosmus sei, (mochte dieses nun auf die Elemente bezogen werden, welche der Mensch alle in sich habe, oder auf seine geistige Kraft: oder endlich sogar auf die menschliche Leibesgestalt) **). Die, stufenweis immer gröbere, materiellere Schöpfung, wird ausgedrückt mit den Namen vier bestehender Welten, der Welt Aziluth, (der neben Gott, der reinsten Geisterwelt, aus 4 Mos. 11, 17) Briah, (des gröberen Schaffens) Jezirah, (des gebildeten Stoffes) Asiah, (des groben Machens). Dieselbe Steigerung fanden die Juden, Es. 43, 7. Die berühmten Sephiroth aber, (nicht Sphären,

*) Vom Adam Rischon wohl zu unterscheiden, dem ersten, würklichen Menschen; oder späterhin, dem früheren, ersten, Adam; nach der merkwürdigen Vorstellung von den beiden Anführern des Menschengeschlechtes, oder Adamen. Jener Unterschied wird auch gelehrt, Cabb. den. I. 147.

**) Gott für sich, und in die Welt würkend; wird mit den Ausdrücken unterschieden, Seir Anpin und Arich A. (contractus naso, extensus n.) — Angesehen als Weltseele, heißt er Atik Jomin, der Alte der Tage.

sondern aufgezählte Würksamkeiten) *) beschreiben die ursprüngliche reinste, Thätigkeit Gottes, und, wie Gott in der gesammten Schöpfung dahin arbeite, sie in sich zurückzuführen. Die ersten drei Seph. (welche vor den anderen immer ausgezeichnet werden) beschreiben also jene ursprüngliche Thätigkeit Gottes: das Göttliche für sich, (Kether, τἀγαθόν) das Fassen der Idee (Binah), das Inswerkstellen von dieser (Chochmah, denn dieses ebräische Wort hat die Vorstellung eines Materiellen bei sich, jenes die von einer Geisteshandlung) **). Diese beiden

*) Vielleicht, weil im A. T. dieses oft aufgegeben war, zu beschreiben, aufzuzählen, Gottes Wirkungen, (z. B. Ps. 139, 18.) Oder aus Ps. 19, 1: daß Sephiroth bedeutete, Gottes Spuren in der Welt, was diese von Gott ausspricht? — Diese Seph. werden meistens zu gemein genommen: z. B. von göttlichen Eigenschaften, (den gewöhnlichen Uebertragungen aus dem menschlichen Leben) oder seinen Schöpferkräften, oder gar den Geschöpfen. — Vgl. die vortreffliche Schrft von R. Abr. Cohen Irira, Cabb. denud. P. 3. S. 72.

**) Cabb. den. 1. S. 523. „Im Kether kein Vorstellen: im Binah Gedanke, im Chochmah deutliches Vorstellen".

heißen oft, Vater und Mutter. Die anderen sieben beschreiben das Zurückarbeiten in dem, was sich abgesondert hat. Zuerst in der sogenannten todten Natur, geschieht es körperlicher (Gebhura) und geistiger (Chesed) d. h. durch deren eigene Kraft und durch unseren und anderes Vernünftigen, Willen. Beides giebt die Herrlichkeit dieser Natur (Tiphereth); ihrer Göttlichkeit Spur wird offenbar. Sodann in der lebenden, auch körperlicher, (Hod) und geistiger (Nezach, τὸ αἰώνιον) Beides ist Geneigtheit zurück zu gehen, (Jesod, τὸ ἀπερείδεσθαι)*) und würkliches Zurückstreben, (Malchuth, unus Deus in omnibus). Daran schließt sich, im altjüdischen Style, noch die Schechinah, welches die besondere Würksamkeit unter den Israeliten bedeutet.

Diese Kabbala ist also wirklich nichts weiter,

*) Ueberhaupt müßte es sehr anziehend sein, den Grund dieser einzelnen Benennungen, zum Theile in den Platonikern, zum Theile im A. T., dorthin gedeutet, aufzudecken. Für Jenes ist noch Alles, für dieses Manches, zu thun. Ich habe es versäumt gehabt, in dieser Absicht die Schriften beider Art durchzugehen.

als die Alexandrinische Philosophie *). Und, welcher ungeheure Unterschied zwischen der nüchternen, zufriedenen, gleichsam bürgerlichen, Lehre des Spinoza, und diesen Phantasie'n, Kühnheiten und Aufflügen? Doch konnte die Kenntniß von solchen Lehren auf den Jüngling Einfluß haben: entweder, indem sie nur die todte Form des Judenthums belebte, in welcher er aufgewachsen war und gehalten wurde; oder auch, indem sie ihm Gott näher zur Welt, und in das Leben hereinzog.

Wir wollen noch in der Kürze einige bildliche Darstellungen dieser Kabbalisten angeben, weil sie von diesen meistens bezeichnet werden, und weil dieses uralte, und von hier aus einflußreiche Darstellungen waren **). Unter diesen

*) Die älteren, Jüdischen und Christlichen, Theologen, hielten freilich solche Darstellungen, für Entstellungen. Nur läßt sich nicht annehmen, daß jene sinnreichen Juden, Unsinn und Willkührlichkeiten haben aufstellen wollen: und woher der Platonische Anklang in diesen Formeln?

**) In der obigen Darstellung, heißt Gottes Leben im Endlichen, sein Sichbekleiden (Malbusch). — Das Bewußtsein Gottes heißt Nizoz; und die fort-

steht bei den Kabbalisten überall obenan, Zimzum, als Grund des Schaffens; das Zusammenziehen im ewigen Lichte, wodurch Beides, Endliches und Finsterniß, möglich wurde. Dieser verengte Raum ist der Adam Kadmon. Er ist jedoch vielfach durchbrochen, daß das göttliche Licht eindringe. (Dieses sind die Augen, Ohren u. s. w. des A. K.) In demselben Raume, welcher dann Urraum (Ebir Kadmon) heißt, geht auch die Verkörperung vor sich, durch immer größere Einzwängung und Verdichtung *). Alles dieses ist ein Fall: Jedes nimmt eine eigene und immer schlechtere Natur an. Anfang der Verkörperung ist der Olam Hannekudim, Welt der

während Erleuchtung durch diesen, Jenikah (Einsaugen: jenes, Funke). Cbb. den. 3. p. 164. 182. (R. A. Cohen Ir.) Es wird unter den Kabbalisten auch, nach den Platonikern, eine Seelenhülle, εἴδωλον, angenommen (Zelem. Cabb. den. 2. p. 123). —

*) Anderwärts wird es vorgestellt, als werde durch jene Zusammenziehung ein leerer Raum: und darin das Schaffen vorgenommen. Ueberhaupt finden sich große Verschiedenheiten der Darstellungen: und es sollten ja diese, hier gegebenen, nur Schemata der vorigen sein.

Punkte (aus denen die Linien und Figuren) Elemente der Welt, noch fast geistiger Art. Aber bei dieser Beststellung und dem Zudrange des Lichts, zersprang die Körperwelt: dadurch ist es geschehen, daß eine Unendlichkeit von Einzelwesen, Jedem mit einem Lichtfunken, ist. (Theses Cabbalisticae. C. den. 2. 150 ff.) Jene Scherben, welche den Funken bewahren, heißen die Rinden. Und so ist alle Vollkommenheit, alle Seligkeit, und Gottes Würkung in den Dingen: das Zerbrechen dieser Rinden, daß der Funke befreiet werde, endlich aller ihrer völlige Vernichtung *). — Daß die Welt, eine Menschengestalt habe; mag von Vielen angenommen worden sein; bei Anderen sollte dieses wohl nur versinnlichen, daß der Mensch, in seinem Gesetze, oder Grundkräften, Mikrokosmus wäre.

*) Andere merkwürdige Formeln wollen wir hier nebenbei anmerken. Das ebr. Wort für Idee'n (מראות), Cabb. d. 1. 552. (Nur ist der Gedanke dort nicht verarbeitet: die Seph. seien Idee'n). — 3. 103, findet sich ein Wort für die Lust, sich zu bejahen, in Gott; wie sie bei Schelling heißt. (שעשוע). — Die Worte, דין und חסד stehen überall, wie bei J. Böhm; so, daß jenes den Gang in's Endliche, dieses, den Zug heraus, bedeute.

Daher der Adam Kadmon; und der Ausdruck, daß das Geschaffene erst habe zur Person (Parzuph) werden müssen, ehe Gott in ihm habe würken können *).

Es giebt eine andere Theorie der Kabbalisten, welche sich weniger zu jenem Auffluge hergiebt: vielmehr sich mit dieser Welt beschäftigt, von dem Gedanken ausgehend, daß dieser geistige Wesen zum Grunde seien; welche dann fragt, wie diese würken, und, welches ihr Leben in der sogenannten todten Natur sei. Diese werden wir in der folgenden Untersuchung kennen lernen.

In Moses Maimonides findet sich ein unzweideutiges Bestreben, die Kabbala zu einem einfachen Gottesgedanken zu vermenschlichen; neben welchem er einiges Aristotelische in altebräischer Form lehrte **): vorzüglich, daß

*) C. den. 1. 607. 732.

**) In den sinnreichen Deutungen des A. T. (in welchen noch Vieles haltbar zu sein scheint) kommt dem Maim. in der Cabbala denudata, nur die introductio in L. Sohar bei (To. 2. Aus R. M. Hirtz emek hammelech.) — Jene Absicht des

Gottes Würksamkeit, die Form wäre, welche der Materie beigegeben; und, daß die Beraubung, dieser entgegenstünde, welche bei ihm darin zu sein scheint, daß die Welt aus Einzelwesen bestünde, deren Jedes nur auf eine bestimmte Weise sein möchte, und sich gegen jede andere verwahrte. (P. 3. c. 8 ff. Z. B. Deus privationem, h. e. materiam fecit, habitum aliquem recipere non valentem.) In diesem

---

Maim. tritt hervor M. N. I, 35: „necessarium est, ut per Cabbalam ipsis tradatur, quod Deus non sit corporeus etc.“ 59: Die höchste Gotteserkenntniß ist, Vieles ihm nicht zuschreiben. In den Folgenden sagt er oft, Gott sei allein, als reine Thätigkeit (actus purus) zu denken, und als rein thätiger Verstand (in quo unum sint intelligens, intellectus, intellectum. 3, 68.)

Die Medabberim, mit denen er so viel zu thun hat, scheinen mir nicht „raisonnirende Religionsphilosophen“ gewesen zu sein, im Gegensatze der Auctoritätengläubigen, (Tennemann) sondern vielmehr die Populären, welche die Aristotelischen Lehren (Maim. 3, 69) nicht nur, sondern überhaupt die Sicherheit des Philosophirens (ib. 71) angriffen. Das „Reden“ in ihrem Namen stand wohl dem „Forschen“ entgegen (דרש).

Maimonides war also ein Gegenstreben gegen die Kabbalisten; wie im Aristoteles eines gegen den Plato: und, wie jedes Zeitalter seine Mahnungen hat, in die rechten menschlichen Kreise zurückzukommen, in denen es allein Befriedigung habe.

Dritte Beilage.

Leibnitz *).

Es sind in den Vorlesungen schon die verschiedenen Seiten gezeigt worden, von denen dieser seltene Mann, als Philosoph, von uns angesehen werden muß. Seine bisher soge-

*) Es wird in dieser Abhandlung versucht werden, ein Urtheil über diesen vestzustellen; da es bisher nur geschwankt, oder übertrieben hat. Fr. Schlegel hat ihn im Athenäum, hin und wieder übel behandelt; Lessing nimmt an, er habe sich blos bequemt, und Alles besser gewußt. Schelling (z. B. im Bruno) seine Reden seien populäre Darstellungen verborgener Gedanken. Dieses letzte Urtheil ist natürlich viel nachgesprochen worden. — Daß die L. Lehre nicht seine eigentliche Geistes- und Lebensfrucht gewesen sei; urtheilten schon anfangs Viele. S. Brucker, in L. Leben. („Censuit aliquis, ipsum L. non satis cepisse suum systema.“)

nannte Lehre, hat das Eigenthümliche, daß sie nicht neu sein will: vielmehr über die gangbaren Fragen der Metaphysik, aus den bestehenden Lehren, diejenigen aufstellen, welche mit dem eigentlich Menschlichen sich am ersten vereinigen ließen. Natürlich setzte sich eine solche Lehre nach und nach zusammen, wie ihm neue Fragen begegneten und neue Antworten bekannt wurden *); Einiges änderte sich in der Folge, für den Einklang des Ganzen, ab; und, da die rechte Philosophie bei ihm sich früher nur im Gefühle offenbarte, so war sie gerade nur darum ihn nicht eifrig in jenen Lehren, und geneigt für Wechsel und endlichen Umsturz, zu machen; aber für das Leben, mit unbedingter Sicherheit, ihm den Gedanken Gottes und seiner ewigen Rechte, zu geben. Wir wollen ihn hier von jugendlichen Bestrebungen zuerst kennen lernen, welche er später aufgab; sodann in der Vorstellung der Monaden, dann in der Theodice **), endlich

*) Um unserem L., in seinen Lehren, genau nachzufolgen, muß man die Gegner ansehen, mit denen er es nach und nach zu thun hatte: Spinoza, die Carteſianer, Bayle, Locke, Newtonianer.

**) So scheint das sonderbare Wort zu schreiben zu sein: θεοῦ δίκη, Theodice. Theodicaea wurde es

endlich in der der Harmonie, welche drei Meinungen er zuletzt vereinbaren gewollt hat.

Er selbst erzählt irgendwo, wie es fast im Knabenalter ihn geängstigt und gedrängt habe, was damals die philsophischen Schulen beschäftigte: die Sache der Dinge an sich, oder des eigentlichen Lebens der Welt. Die Cartesianer schienen eine, für sich todte Welt anzunehmen, aus dem Uebersinnlichen heraus bewegt: Andere legten der Welt ein Geistiges zum Grunde *), und die Frage war, ob dieses Eines, oder in Vieles auseinandergetreten wäre? Andere endlich erkannten in der Welt nichts Fremdartiges an; sie meinten, das Leben und Gesetz arbeitete sich in der, durch Gott angeregten Körperwelt heraus.

Dieser letzten, welche Aristotelisch schien,

frühe geschrieben, und L. bequemte sich hierzu: auch in der Deutung des Wortes. (Opp. 2. 296: est quasi scientiae quoddam genus, doctrina scilicet de iustitia Dei). Περὶ δικαίου θεοῦ, Theodicaea. (Auch Opp. 6, 195.)

*) Newton nimmt das Leben in der Welt, bewürkt durch einen spiritus subtiliſſimus, corpora crassa pervadens, et in iis latens. Ph. nat. 484.

(wiewohl hier das Körperliche, und bei diesem das Weltliche, nicht ohne Weltgeist, herrschte; auch eigentlich eine andere Frage war, wie wir schon früher sahen) war Leibnitz in seiner Jugend zugethan. In Briefen an seinen Lehrer, Jakob Thomasius (von 1669. — Vol. 4. Dutens.) beschreibt er diese seine Lehre *). „Omnium rerum causae efficientes, sunt cogitatio primae mentis, et motus. Ex hoc materiae motu, ex hoc partium situ, haec totius figura oritur: forma educitur e potentia materiae. Natura est horologium Dei.“ (P. 31. 22. 17.) Er erklärt die (späterhin von ihm angenommene) Meinung, daß viele Geister der Welt zum Grunde seien, für Vielgötterei (P. 15): und widerspricht dem Platonischen, wie er es nennt, daß Ein Geist zum Grunde sei, (animus motor). Auch die Formel einiger Aristoteliker, daß das Erste in der Welt, formae substantiales seien, (Kräfte, welche jedes Einzelne zu dem machen,

*) Eben diese Lehre in der confessio naturae contra atheos, (Opp. I. in.) — Darauf, daß in den Körpern Alles mechanisch zugienge, ohne einen fremden, geistigen, Einfluß; kam er, wie wir sehen werden, zuletzt zurück. Opp. 2. P. 2. 131 f. (gegen Stahl) 6, 18.

was es sein soll: wesentliche, den accidentalibus, d. i. Qualitäten, entgegengesetzt) verwarf er; wie es denn auch nur ein Wort ist.

Er gab diese Vorstellung bald auf *), weil sie den Materialisten günstig schien, und auf diese die Aufmerksamkeit eben damals, da Spinoza anfieng berüchtigt zu sein, geschärft war. Er nahm diejenige an, und hat sie behalten, daß jedem einzelnen Erscheinenden ein Geistiges beiwohnte, also eine Unendlichkeit von geistigen Wesen, die Welt an sich wäre **), Was er von ihnen sagte, setzte sich Alles aus schon gang-

*) Von dieser Abänderung hat schon Chr. Wolf gehandelt, Vorr. zur nova methodus discendae doc. iurisprudentiae. (Opp. 4. P. 3.) Fontenelle, Lobschr. auf Leibn. (Lbn. Opp. I. XXXII.) Leibnitz selbst, Br. an Foucher, 2, 242.

**) Dieselben Meinungen scheint Sennert gehabt zu haben. Es ist traurig, daß wir Deutsche ihn kaum mehr kennen würden, wenn Bayle nicht von ihm gesprochen hätte. — Eben so unbekannt ist der, (von Leibnitz oft erwähnte) Nic. Taurellus: der (vgl. de vita et morte. Nürnb. 586) jene materialistische Vorstellung, mit der von einem vernünftigen Geiste, aus Gottes Wesen geboren,

baren Vorstellungen zusammen. Monas hieß bei den Platonikern, und zuletzt beim Jordanus Brunus, entweder die Weltseele, oder das Absolute: weil es das Einfachste, und doch Alles in sich schließend wäre. Man hatte sich also daran gewöhnt, beim Worte, Monas einen geistigen Grund der Welt zu denken: und Nichts hinderte den Leibnitz, auch seine vielen Geister so zu nennen. Wir sind, sagt er, genöthigt, durch den Trieb unserer Natur, (der abhängigen und zufälligen, und welche Ordnung in der Welt voraussetzt, und von seiner Art ein *Uneingeschränktes* zu denken genöthigt ist) *), eine höchste, Urmonas, anzunehmen: welche, weil sie es für gut gefunden habe, ihres Wesens unendlich Viele geschaffen habe **). Das Wesen dieser ist, im Menschen, zu vereinbaren scheint. — Man könnte ein Leben daran wenden, verloren gegangene Namen und Verdienste Deutscher Männer, der letzten drei Jahrhunderte wieder an's Licht zu bringen.

*) Kant's einzig möglicher Beweis, (daß ohne Gott nichts Mögliches wäre) findet sich oft bei Leibn. z. B. Opp. 2, 254.

**) „Monades derivativae nascuntur [per continuas Divinitatis fulgurationes“. Princc. ph. (ein kabalistischer Ausdruck: ἐκβολή und προβολή der Pla-

das Vorstellen (die Welt vorstellen, bei Jedem auf seine Weise): aber nur in einigen wird dieses zum Sichvorstellen, Bewußtsein und Erkenntniß. Die anderen, welche hierzu nicht gelangen, werden nur todte Spiegel der Welt, wie sie in diesem Einzelnen vorgestellt werden muß *). Das kommt daher, das viele an solchen Stellen sind, wo sie sich nicht entwickeln und äussern können: es sind schlafende Monaden. Die genauere Bestimmung des Grundes von diesem, galt dem L. wohl als ein Geheimniß. Diese schlafenden aber werden einmal sicher auch zum Wachen kommen.

Diese gesammte Beschreibung scheint aus den Kabbalisten angenommen worden zu sein.

toniker mag verglichen werden). Doch verwahrt er sich, daß dieses weder Emanation aus Gottes Wesen sei, noch nothwendige Würkung.

*) Princc. ph. §. 58. Monades sunt differentes repraesentationes universi, secundum differentia puncta visus uniuscuiusque monadis. — Extr.: Spiritus non tantum imagines sunt universi creaturarum, sed ipsius Divinitatis, s. naturae auctoris, quae systema universi cognoscere, ejusque aliquid per scintillulas architectonicas imitari possint.

Wenigstens ist uns diese Stelle (Cabb. den. P. 4. p. 294) aufgefallen: „Alles ist Geistiges in der Welt: die materielle Welt ist im Grunde nur geistig; sie besteht aus vielen Geistern und Theilen von Gottes Wesen, welche in Monaden sich zusammendrängen *). Sie schlafen, wenn sie sich in sich einziehen, und wachen, wenn sie sich ausdehnen. Aus jeder Monade kann Alles werden. Die Materie ist ein Haufe schlafender Monaden u. s. w."

Jede Monas ausser Gott (so führt dieses Leibnitz aus) hat ihren Materienstamm oder Grund: materia prima nennt er diesen, (secunda ist die Masse, welche um jene herum, und durch sie, wird) **). Da er aber alle Materie für

*) Man sieht, daß dieser Vf. das Wort, Monas, bloß von dem schlafenden, sich zusammenziehenden, Geistigen nahm. Es steht im Texte dabei: punctaque physica. Dem Vf. schwebte die Welt der Punkte vor Augen, die wir oben kennen lernten. Brucker in Leibn. Leben erzählt von einem Ungenannten, der die Monadologie für kabbalistisch gehalten.

**) Princc. ph. nennt er die anima dominans, Entelechie; nach der Ciceronischen Erklärung des Wor-

einen Haufen schlafender Monaden hält; was kann jener Stamm sein, als eine Anziehung des Verwandten (potentia passiva) *)? Vom Anorganischen mußte er also annehmen, (wiewohl er dieses, wie Vieles, nicht ausgesprochen hat,) daß, nachdem die Anhäufung entstanden, die Hauptmonas entschlafen sei. Das Entwickeltste wird die größte Anziehung haben: daraus erklärt sich denn sowohl daß es den gedrungensten, geschicktesten Körper hat, und, diesen zur völligen Einheit, in ihm und mit sich erhält; als, daß es die größte, feinste, Empfänglich-

tes: erstes Bewegendes. Er übersetzt es αὐτάρκες, Grund seiner Handlungen, Selbstständiges. In jedem kleinen Körper ist eine Entelechie und dienende Monaden: und so in's Unendliche fort. — Opp. 5, 234, heißt er die Ent. auch forma substantialis.

*) Von der materia prima handeln besonders Stellen in den Briefen an des Bosses. (Opp. 2, 268. 276. 283.) Die Erklärungen sind schwer zu verstehen und zu vereinbaren. — An Bierling (Opp. 5, 375) verwechselt er Entelechie mit materia prima. (Jede Monas hat eine Ent. bei sich). — „Non aliis, quam monadibus earumque modificationibus internis, ad philosophiam indigemus". 2, 303. (keine besondere körperliche Substanz.)

keit hat. Der Körper war hier also keineswegs Schein: er war eine würkliche Anhäufung verdichteter Monaden, etwas Würkliches, wenn auch keine besondere Substanz *). Aber hier war eine große Lücke im System: denn es war die Sinnlichkeit nicht erklärt, (wenn nicht etwa angenommen werden sollte, daß auch bei den schlafenden Monaden sich jener Materienstamm nicht verlöre, so, daß aus der Gesammtheit solcher Monaden ein Anziehen, wie von dem Dunstkreise anderer Materienstämme entstünde); das sahe man dagegen wohl ein, wie die regierende Monas eine Einwürkung auf ihre dienenden bemerkte, und, wie sie diese Gesammtheit in Bewegung setzte. Es folgte aber aus dem, daß ein Körper als eine solche Unzählbarkeit galt, daß seine Erfahrungen nur Verworrenes was-

*) Ein arger Rückschritt in das materialistische System, in einem Briefe L. an Hansch, Princc. 252. (Fr. et L. 728. 4.) Corpus hum. est machina pyrobolico — hydraulico — mechanica — (hydr. pneumatico — pyria, Opp. 2, P. 2. p. 149.) In Leibn. Princc.: non est compositum, nisi aggregatum simplicium. Daher oft phaenomenon genannt: doch bene fundatum; welches nicht species illusoriae wären. (Opp. 2, 294.)

ren *): Vernunfterkenntniß war natürlich, Entwickelung dessen, was die Monas in sich trug, und zwar nicht nur des Weltgesetzes, sondern auch des Lebens in der Welt. Denn es läßt sich von Gott denken, daß er jede solche Monas zur Welt gestimmt habe **).

Wenn es nun also hier erklärt war, wie

*) Hätte Leibnitz den Körper, als ein ganz Verschiedenes, dem Geiste entgegensetzen dürfen; so würde er den Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft eben so gut gefaßt haben, wie wir: am Ende kommt der seinige auch auf unseren zurück.

**) Also war kein Einfluß der M. auf einander anzunehmen nöthig. In den Princ. ph. hat er offenbar Spinoza's Formeln nachgesprochen. „Patitur monas, quatenus perceptiones habet confusas". In dem Folgenden: influxus unius mo. in alteram mere idealis. Una cum ratione postulat, ut Deus, ceteras ordinans, in principio rerum ipsius rationem habeat. — Opp. 2, 2, p. 154: Licet corpus multa patiatur ab externis; tamen illa quoque in ipso corpore iam dudum occulte involvuntur, ob περιχώρησιν rerum, s. communicationem corporum, et divisionem actualem materiae in infinitum. Geht nicht auf die Kenntniß, welche der Körper habe.

eine herrschende Monas von ihrem Körper erfuhr, und auf ihn würkte, (die Frage war vielmehr, wie der Körper erfahren könnte?): was sollte dem Leibnitz die berüchtigte harmonia praestabilita? Wir können darin nur ein Nachlassen von jener Vorstellung, und ein neues Behandeln gangbarer Meinungen finden: Leibnitz hatte diese Harmonie nicht neben dem Vorigen nöthig, wenn sie auch sich neben diesem halten ließ *). Er meint, angenommen es gebe solche Gegensätze in der Welt, eine so dichte, schwere Materie, und einen so feinen Geist, welche im Menschen sich vereinigten; so wäre eine würkliche Verbindung nicht zu denken **). Viel-

*) Zuerst hat sie Leibn. 1695 vorgetragen, in der Schrift: syst. nouveau de la nature. (Opp. 2.)

**) In den Briefen an des Bosses, (Opp. 2, 269. ff.) sind die merkwürdigen Stellen, auf welche schon Jacobi, D. Hume, 163 ff. aufmerksam machte. „Als Substanz angesehen nur, kann die Seele nicht auf den Körper würken. Aber als Entelechie (Haupt-Monas) muß sie es: freilich aber nicht, wie es gewöhnlich gedacht wird (vom Geiste) sondern mechanisch". Aus der harm. pr. erklärt er dort (272. vgl. 285.) bloß, daß so viele Mon. im Leibe neben einander sein können.

mehr, (sowie er eine ewigbestimmte Harmonie zwischen den Monaden, in ihren Entwickelungen annahm), müßte zwischen diesen beiden Substraten, in dem, was sie für sich, unabhängig von einander, thäten, nothwendiger Einklang, ja genaues Entsprechen, sein. Denn, weder könnten diese ewigen Gegensätze in lebendigen Verkehr kommen, noch auch der Geist Etwas leiden; noch Gottes Eingreifen Statt haben, wie das System der Gelegenheitsursachen annahm *). — Wir sind der Meinung, daß diese Lehre nicht hätte von Leibnitz durchgeführt werden sollen; sie hat ein durchaus Fremdartiges,

*) Im Zusammenhange mit dem Vorigen, hat Leibnitz diese Lehre vorgetragen, in den Principiis philosophiae. Die verbindenden Sätze sind: Die Monas gehe von einer Vorstellung zur anderen, nur durch ein inneres Princip fort: ja, eine Vorstellung komme immer aus der anderen. Eben so nahm er dann an, eine Bewegung im Leibe sei Folge der anderen: daß diese zur Seele, wie zu den äußeren Dingen, eben auch nur, nach Gottes Rathe, stimmten. — In derselben Schrift sagt er aber doch noch: unamquamque monadem distincte suum corpus nosse, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est, et cuius entelechia est.

sie war im Systeme nicht nöthig, und für jene Lücke lassen sich viele Ausfüllungen denken *).

Die Theodice endlich scheint, als Platonisirendes Erzeugniß, und so, zu nehmen zu sein. Es sollte nicht die Zulassung des Bösen und Unvollkommenen, wie man es gemeinlich nennt, (das thut sie auch nicht: sie nimmt bloß an, daß auch dieses gut sein müsse, weil Gott ja Alles so gemacht habe**)), sondern den Akt der Schöpfung, als einen, eigentlich freien, dar-

*) Gegen den Cartesius vertheidigte Leibn. sodann, daß nicht nur im Körper die Quantität der Kraft nicht gemehrt würde, sondern auch deren Direction ihren Grund im Körper habe. S. die Schrift Opp. 2, 29. (Das Genaueste, was über diese Lehre von ihm gesagt worden ist, findet sich hier beisammen). — Da er sich in dieser ganzen Lehre nach fremden Begriffen von Geist und Körper bequemte, so war es natürlich, daß er bekannte, von der Vereinigung beider Substrate Nichts zu wissen. Opp. 6, 175, 183. (Unio ipsa non satis habetur descripta, ut eius interpretationem aggredi audeam).

**) Daß also das Uebel, das den Einzelnen trifft, zum allgemeinen Besten dienen müsse; und Beschränkung der Geschöpfe nöthig war.

stellen und versinnlichen. Spinoza sagt einmal, (Eth. 1. Pr. 33) wenn in Gott nicht völlige Nothwendigkeit wäre, so müßte entweder Indifferenz sein, oder Einsicht, daß etwas gut sei (velle sub ratione boni), welches Zweite aber auf ein, Außer Göttliches hinwiese, ein Ziel oder Urbild, von dem Gott abhängig sei. Dagegen nimmt Leibnitz moralische Nothwendigkeit und lauterste Erkenntniß in Gott an*): Gott habe, meint er, unter unzähligen Möglichen das Beste erkannt, und, seinem Wesen gemäß, dieses gewählt und ins Werk gesetzt **). (Diese war nun doch, genau genommen, allein die

*) An Bierling, 5, 386: So wird kein prius Deo, wenn Gott nach Gründen handelt. „Tantummodo divina intellectio est naturâ prior divina volitione".

**) Opp. 6, 207: oriuntur res, neque bruta necessitate naturae, neque mero rationis experte arbitrio; sed ex rationibus, at non necessitatis, sed convenientiae sive optimi. — Einer der tüchtigsten Redner des Optimismus, war 1759, Kant: s. den Versuch über den O., Vermm. Schrr. 4. 351. — Ueberall führte Leibn statt der causa die ratio ein: auch ratio sufficiens statt des uralten Principes: nihil fit sine causa.

gute: die Vorstellung bringt uns in die alten Verlegenheiten zurück, und führt uns obendrein in das Anthropomorphisiren, mehr als eine hinein*). Bloß der gemeine Redegebrauch konnte diese von den älteren unterscheiden).

Wie nun Plato seine Gedanken von dem ewigen Gesetze der Welt in Gott, bildlich dargestellt hatte; als habe Gott auf die Idee geschauet, und nach ihr Alles geschaffen: so wollte auch Leibnitz versinnlichen. So ist die Theodice, eine Allegorie; und man kann sagen, daß sie ihre rechte Darstellung erst durch Uz erhalten habe**). Viele Idee'n giengen vor Gott über:

*) Auch in alle Bequemlichkeit und Willkührlichkeit der causarum finalium. Wie Opp. 2, 286: Die Körper sind beseelt: Gott hat nie die Gelegenheit vorübergelassen, Seelen anzubringen, cum sapientia eius producat, quam plurimum perfectionis potest. — Leibnitzens Ausdruck hat indeß in der Theodice gemacht, daß man die Vorstellung der Welt, eines Ganzen, bei solchen Untersuchungen, vester hielt.

**) Man findet das herrliche Gedicht eines Mannes, den unsere Brüder in Süddeutschland zu schätzen verstehen, da wir ihn vergessen zu wollen scheinen; in der Wiener Ausgabe (1804) von seinen Werken, 2 Band, S. 132. ff.

nur Eine wurde angenommen. — Die Scholastiker hatten die Schulen an die Vorstellung der vielen möglichen Welten gewöhnt.

Und so waren die Lehren beschaffen*), von denen man meinte, Leibnitz habe sie von der frühesten Jugend an in seinem Geiste getragen, und immerfort in der Anschauung zusammengehalten, und sie für neu, und für das einzig Wahre gehalten. Wir haben es schon bekannt, daß sie uns bloß, für etwas Negatives gelten, für einen Versuch, von den bestehenden meta-

*) Kurz undklar wiederholt sie Leibn., Opp. 6, 203, im Gegensatze gegen Spinoza (Hoc systema necessariis veritatibus nititur.) — In vielen Stellen nimmt die Lehre einen populären Ton an. S. vorzüglich: de ipsa natura s. de vi insita et actionibus creaturarum. Opp. 2. P. 2. p. 49 ff. (Rebus ipsis vis creata actrix insita: lex enim, a Deo lata, reliquit aliquod sui, expressum in rebus vestigium. Indita igitur est rebus efficacia, forma vel vis, qualis naturae nomine a nobis accipi solet, etc".) Ebd. 171: Der menschliche Körper ist machina, aptata ad contemplationem perpetuam. Die übrigen sind vielleicht für diesen Zweck des unseren mit da, ut inserviant sapientiae div. admirationi, in nobis excitandae.

physischen Sätzen diejenigen auszulesen, und sie so darzustellen, wie sie wenigstens dem guten Leben nicht schaden konnten, und den menschlichen Sinn nicht beleidigten. Die Untersuchung, wie Viel der Mensch wissen könnte, hat Leibnitz nicht unternommen, ja er gab sich in dieser allerwichtigsten Frage ganz gangbaren Meinungen hin: diese fanden in der Monadenlehre noch dazu ihre große Bestätigung.

Was ist nun das Würkliche, das Positive, in Leibnitzens Lehre? Daß ihn oft der Zweifel an Jenem befällt, daß er leicht ändert: aber besonders dieses, daß er das fromme, treue, reine Leben, als das Eine, was nöthig sei, überall aufstellt. Einiges in jenen Vorstellungen konnte hierauf bezogen werden: aber Vieles setzt er auch, außer der Verbindung mit ihnen, hin, indem er es auf das menschliche Herz anweiset, oder aus anderen Lehren annimmt, oder endlich, aus der anerkannten, göttlichen Offenbarung. Die menschliche Bestimmung ist, sich seines Wesens würdig zu erhalten; sich zu betrachten, als abhängig von Gott, und als Einen, der in dessen Plane eine Stelle habe, und dessen Geschick wohl geordnet zum Weltbesten sei; endlich, der Weltordnung gemäß leben, welche er in sich ha-

be*). (S. die Vorrede zur Theodice.) Ueberall aber hat bei ihm die Liebe Gottes einen grossen Theil: ein schöner, durch die Christen, und die Mystiker unter den Philosophen, eingeführter, Begriff. Es sind die schönsten Stellen seiner Schriften, wo er von diesem handelt **).

*) Wie er auch von der Harmonie sonst redet: so steht doch das Allgemeine bei ihm vest, daß, weil Alles Werk Desselben, und Eine Schöpfung sei, alle Dinge wohl zusammen stehen, und ihre Würkungen von Gott vereinbart werden; daß also die wachen Monaden unter einander, die schlafenden eben so unter einander, und diese mit jenen stimmen. (Dieses Letzte ist, die Harmonie des Reiches der Natur der Gnaden: für den Zustand des Menschen und für seine Würksamkeit muß die Körperwelt das Reich der Geister unterstützen. Princc. §. 90. f. Das Gedicht in den Briefen an Remond de Montmort, Opp. 5, 35.)

**) S., außer der angeführten Vorrede, Princc. gedem. p. 186, (von Hansch, aber durchaus fast wörtlich aus Leibn.), und besonders zwei Briefe über die Liebe Gottes, Opp. 1, 28 ff. — 5, 484, sagt er, zur Tugend sei der Glaube an Gott nöthig: aber 559, das sei das rechte Christliche (la véritable charité), daß wir von Gottes Eigenschaften praktische Erkenntniß hätten, und sie so ausdrückten, indem wir Gutes schafften nach unserer Kraft.

Sie ist ihm zweierlei: Freude in der Betrachtung Gottes, und an der Beförderung seines Planes. (Delectari contemplatione — felicitate, sui auctoris.) Dieser ist die Seligkeit beigegeben: nicht nur, weil jede Vollkommenheit uns vergnügt, sondern, weil Er unser Urheber, wir sein Bild, seine Sache endlich die unsere ist *).

Zum Fürsten einer neuen philosophischen Zeit, und zum Manne unseres Volkes, machte

*) Weniger ist wohl aus keiner Untersuchung über eine Lehre der Vorzeit hervorgegangen, als aus Kant's über Leibnitz. (Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik d. V. durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 2. A. Kön. 91. Und anderwärts überall.) Es ist überhaupt schon bemerkt worden, daß in der Auffassung und Darstellung fremder Systeme, Kant nie glücklich gewesen ist: woran sowohl die Unkenntniß der Originale, (er hat jene Lehren zum guten Theile wohl nur aus den metaphysischen Lehrbüchern, und die alten aus dem Cicero gekannt,) als die Eingenommenheit von den eigenen Lehren, die Schuld hatte. — Eben so war aber unbegreiflich unglücklich von Eberhard, Leibnitz gerade als der bezeichnet worden, der vor K. eine Kr. d. V. verfaßt habe.

den Leibnitz doch nur, der große Blick über die Philosophen aller Zeiten, und das freie Urtheil über sie. Er nahm an, daß die geistigen Funken überall ausgestreuet wären, daß in jedem Menschen sich das Gute, auch wohl ein menschlich Großes, einmal rege; daß das Verrufene oft Nichtverstandenes wäre, oft, in seiner Kühnheit auch an den lichten Höhen der Erkenntniß gestreift habe: daß das Alterthum große Symbole und tiefen Sinn gehabt. Auch, wer nur, wie Leibnitz, in diesen Denkmalen voriger Zeiten, Zeug für seine Lehre finden will, geht nicht ohne Stärkung des Menschlichen weg. — Sicher hat er auch in unserem Volke das geschichtlich-philosophische Forschen aufgeregt, und es unbefangener und eindringender gemacht. Das ist ein zufälliger Schade, daß seit ihm die urtheilslose Bemühung, Lehrsätze Alter und Neuer zu vergleichen, gehauset hat*), (welche Sätze von Einigen zwar aus alter Zeit genommen sein

*) Dutens wurde durch Leibn. Schriften veranlaßt, seine beiden Bände über alte Entdeckungen, welche den Neueren zugeschrieben würden, auszuarbeiten. Büsching's ähnliches Buch ist fast noch ungründlicher. — Bei Degerando ist die vergleichende Geschichte der Philosophie, nur die Nebeneinanderstellung von Philosophemen desselben Gegenstan-

mochten, bei Anderen dagegen mit alten, nur auf der Oberfläche, Aehnlichkeit haben, oder aus ganz anderen Ausgangspunkten, und in ganz anderem Sinne, gewonnen wurden). Die einzig rechte, vergleichende Geschichte der Schulen ist die, welche zeigt, wie, bei allem Irren und aller Eitelkeit, doch von Keinem der Mensch gewichen sei.

des; welche zeigen sollte, daß Alles solcher Art eitel wäre. — Es ist übrigens merkwürdig, daß die Franzosen, der neuesten Zeit vorzüglich, wiewohl sie unserem Volke entweder gar Nichts zutrauen, oder doch unsere Philosophen, sammt ihrer Metaphysik, verspotten; doch den Leibnitz so hoch ehren, der es doch im Transscendenten am ärgsten gemacht hat. Ist dieses so, weil Voltaire ein günstiges Wort für ihn gesprochen hat? oder wird der berühmte Name verehrt? oder geschieht es, weil er französisch Vieles geschrieben hat, und als halber Landsmann angesehen wird? Ein Mann, der Vieles am besten weiß, (Jen. A. L. Z. 1814. Rec. von Wolkens Anleit) hat entdeckt, dieses sei von Leibn. geschehen, weil er seine Muttersprache für ganz untüchtig gehalten habe. Freilich hat er selbst sich ganz anders geäußert, Vorr. z. Nizolius — und in der classischen Abhandlung, Opp. 6. P. 2.

Es wird angemessen sein, bei dieser Gelegenheit von zwei Philosophen zu sprechen, denen Leibnitz manche Anregung verdankte: sie sind Campanella, und der ältere, Jordanus Brunus. (Brucker. vita L.: „Bruni plurima cum Leibnitiana monadologia conspirant. — Perceptio monadum forsitan a Campanella“)*).

*) Die Frage: woher unsere Gedanken stammen? (ob einige uns angeboren seien, und zwar, auch vom Uebersinnlichen? oder, bloß nothwendige Richtungen? oder auch diese nicht, sondern die meisten Menschen durch eine Gewohnheit, im Leben sie sich anbilden?) diese ist der höheren untergeordnet: wofür der Mensch eigentlich dasei? auf welche sich freilich genügend nur durch jene Untersuchung antworten läßt. Aber der Inhalt, nicht der Ursprung, der Gedanken ist die Hauptsache. Leibnitzens angeborne Gedanken z. B. sind meistens nur, die Gesetze der Welt. (Gegen Locke, Opp. 2, 219: „Aus uns geschöpft sind alle Idee'n vom Sinnlichen“.) In den Briefen an Bierling, 5, 358, steht die berühmte Stelle: nihil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu, nisi ipse intellectus. Sie bedeutet, wie aus dem Anderen erhellt, zweierlei: daß der Verstand sowohl angeborne Principien habe (principia necessariarum veritatum menti insita) als an sich das Beispiel von Vielem habe (ipsa mens

Campanella war einer von denen, welche aus den neueren, philosophischen Schulen in die Welt hinaus, und in die altgriechischen Schulen (doch nicht die Aristotelische) zurück, führen

est innata sibi, et in se ipsa haec omnia deprehendit.) Das Aeußerliche weckt bloß dieses in uns. — Es ist viele Zweideutigkeit in dem Ausspruche der Fr. von Stäel (Deutschland, III, c. 5), daß dieses seit Leibn. Princip unserer Forschungen sei. Auch Locke gieng in genaue Untersuchungen unserer Anlage ein; und überhaupt hat Leibn. den Deutschen Philosophen nicht die Richtung gegeben. Aber das ernste Forschen in uns, und das Halten an einem Nothwendigen in uns, mag als Princip unserer Philosophie angesehen werden. — In dem Folgenden wird bei Fr. v. St. überall Zweierlei verwechselt: die Vorstellung, daß alle unsere Gedanken aus der Erfahrung kommen, und, daß sie von den Umständen durch die Materie gemacht werden.

Im Zusammenhang, wenn auch nicht vollständig, hat sich Leibnitz über die menschliche Erkenntniß geäußert, Opp. I, 438: „concipimus per ideas id, quod immediata aliqua sensatione cognoscitur: reliqua per relationes ad hasce ideas nobis innotescunt. Habemus ideas Dei, Spiritus, Substantiae. Immediate nobis conscii sumus

wollten. Seine vornehmsten Gedanken waren, daß der Mensch da wäre, die Welt zu erkennen, und Einer gegen den Anderen hülfreich und gut zu sein*): daß er aber, nicht nur für das Gesetz, sondern auch für den Grund der Welt, in sich alle Gewißheit habe, da seine Vernunft, Gottes rechtes Abbild sei**). Sonach erkenne er, daß in Gott Dreierlei sei, wie im Menschen selbst: Macht, Liebe und Weisheit; oder ein Streben, in sich zu bleiben, eines, aus sich herauszugehen, ein drittes, in Allem zu sich zurückzusehen, sich vest zu halten***). Nach seiner

substantiae atque spiritus, dum nosmet ipsos agnoscimus: et idea Dei in nostra continetur, liberando perfectiones nostras a limitibus.“ — Vgl. 6, 274.

*) Die Bestimmung des Menschen ist die Liebe Gottes. P. 245. philos. real.: Magis amet homo Deum, quam se, sicut magis totum et optimum, quam partem et deterius. — Caveamus, ne finem tanquam medium, et media tanquam finem habeamus, utentes fruendis et fruentes utendis; et servientes nobis de Deo, non servientes Deo.

**) Ph. real. 233: homo de Deo sibi sapit, quia habet implantatam divinam mentem ab eo.

***) Civit. Solis, an der philos. realis, p. 450. —

Liebe nun schafft Gott, und die Welt kann Nichts, denn Gottes Bild sein (statua Dei); darum sind auch in jedem Einzelnen diese Drei: Macht, Weisheit, Liebe, (relatio in se, ad se, a se). Jedes Einzelne muß diesem nach, (als dem jene Eigenschaften zukommen) Leben, Seele, d. i. Empfindung und Drang zu thun, haben: jedes Element, jeder Körper, jeder Staub*). Er scheint außer diesem allgemeinen Leben, noch eine zusammenhaltende Seele der Welt, und besondere vernünftige Seelen anzunehmen**). — Jenes Leben in den Dingen heißt er ihre Natur. (Praef. real. ph.: natura appellatur, primae causae ars, rebus indita, ad suos fines illas deducens.)

Das Schaffen selbst war dem Campanella, nur, durch das Gegenstreben der beiden anderen göttlichen Eigenschaften möglich. Denn dadurch hielten die Ausströmungen sich vest: in der Wärme

*) De sensu rerum et magia. — Ph. re. 98 ff. (nosse quid prosit et obsit: appetitus essendi).

**) Dorthin ph. re. 100, al. (wo die Thiere, Würmer im Leibe des großen Thieres): hierher, 102. 164. Er sagt von dieser, sie sei abhängig vom Körper gemacht worden; weil sie (Dei contemplatrix allein) ihn sonst zerstören würde.

und Kälte wird dieser Kampf sichtbar, in welchem die Welt erhalten wird *). Das Nichtsein, d. i. nicht in Gott zurückgehen, und, anfangen zu sein, und, ein Bestimmtes sein; ist der Grund alles Bösen in der Welt.

Die Gedanken des Campanella sind oft bei ihm in ermüdender Breite, sehr unbestimmt, in Vielem widersprechend, dargestellt. Wenn wir bedenken, daß er die Darstellung bloß für seinen Gebrauch unternommen hat, und, in welchen Stimmungen, und, wie aller Hülfs- und Gedenkemittel beraubt: so kann es Niemand unrecht aufnehmen. Immer verdient dieser Mann, mit seiner gesunden Richtung **), seinem

*) Philos. re. p. 7. heißen sie, principia activa principalia. Es wird dort aus deren Kampfe sehr roh die Welt zusammengebauet. — Das niedere Leben, Empfinden und Sinnen, wird ganz aus Wärmewürkungen erklärt. — Die Ausströmung, bevor das Streitende in sie kam, heißt dem C. der unendliche Raum, ein Bild der Ewigkeit; (real. ph. p. 4.)

**) Der Titel der Hauptschrift des Campanella: philos. realis epilogistica, erklärt sich aus der Schrift: S. 135: Definitio est scientiae epilogus: apponimus illam post rem investigatam. (Also die prüfende, oder auch, die Erscheinungen anhörende.)

freien Geiste, seinem regen Gedanken, und ungemeiner Kenntniß, unsere Bewunderung: und er hätte unter den Deutschen, denen er sich, wie Jord. Brunus, angeschlossen hat, bedeutendere Spuren zurücklassen sollen; wenn sie sich auch nur durch die einzelnen Stellen hätten ermuntern lassen, in denen Beides, die Sicherheit unserer Erkenntniß in der Welt*), und, wie nöthig im Leben uns der Gedanke Gottes sei, dargestellt wird.

In seiner Lehre hat Leibnitz nur in dem Gedanken, daß jeder Erscheinung ein Geistiges zum Grunde liege, beim Campanella eine Richtung finden können. Jord. Brunus kann ihn bloß in der Wahl des Namens, Monas, bestimmt haben: (davon reden wir nicht, wie sich sein Sinn an solchen Männern habe stärken können, und sein Denken bevestigen) **). Wir werden,

*) Prodromus phil. instaurandae. P. 27: ratio eo certior est et realior, quo sensui est vicinior. Contra imbecillior, quo imaginationi magis appropinquat et a sensu se alienat. — Epilog. L. de s. r. et m.: homo epilogus est mundi, ejus cultor et admirator.

**) De triplici minimo. Frkf. 591. P. 17. In monade composita omnia sunt idem. Deus est mo-

in der Darstellung der Lehren des Brunus auf das allgemeine Platonische, (von welchem außer dem Bisherigen, auch noch in der letzten Beilage die Rede sein wird) nicht Rücksicht nehmen: bloß auf die eigenthümliche Ordnung der Lehren, und die Eigenthümlichkeiten der Form. — Darin zeichnet sich J. Brunus vor allen christlichen Platonikern und vor den Philosophen seiner Zeit aus, daß bei ihm weder Bequemung der eigenen Lehre zur Schultheologie, noch bloße Verbesserung und mildernde Darstellung der gangbaren Philosopheme, noch endlich, neben der eigenen Lehre, der offengelassene Rückzug zu Offenbarung und Kirche, war *). Er

nadum monas, entium entitas. P. 12 f. Circa animae substantiam, veluti centrum quoddam, ubique totum, fit atomorum agglomeratio. Nativitas est expansio centri, vita, consistentia in sphaera, mors, contractio in centrum. Er beschrieb nämlich, (was Leibn. nicht wollte) alle Dinge, als auseinandergegangene Puncte, Monaden, (Linien, Dreiecke, Kreise). Vgl. ebds. 134.

*) S. Praxis desc. 100: Deus est auctor naturae, sensus et oculorum, et ejus veritatis et evidentiae, quae est in ipsis et secundum ipsa. Proinde veritas veritati non contradicit: et verbum Dei, quod effunditur per articulos naturae, quae est

spricht geradezu gegen Theologie und Philosophie jener Zeit, und erklärt nur, vor Schwachen an sich halten zu wollen, was er innigst fürwahrhalte. Er fiel, ein Opfer seines Glaubens an die Geisteskraft und Bildung seiner Zeit.

In dieser ganzen Welt, sagt er, ist Leben und Seele; und in unserem geistigen Leben ist uns, als oberster Gedanke, die Einheit gegeben: d. i. Alles, was in der Welt lebt, wird nothwendig gedacht, als zu einander gehörig, und aus dem absolut Einen herstammend. Und so erscheint es uns auch dann in der Welt: Alles strebt zu und in einander hin, und strebt und sehnt sich nach einer höheren Ordnung *). Es giebt also eine Weltseele, welche Vieles und Mannichfaltiges schafft, und es beseelt; und diese hat ihren Grund im absolut Einen, in dem Ewigen, in welchem weder Vielheit, noch Verschiedenheit ist. Da unsere Seelen zu jenem all-

illius manus et instrumentum; non opponitur verbo Dei, quacunque ex alia parte vel principio proveniat.

*) In allen einzelnen Dingen, sagt er Pr. desc. 102, ist Sinn (intelligentia) und Liebe. Auch der Wassertropfen, wenn er sich kugelt, hat Sinn und Liebe.

gemeinen Leben gehören; da sie Eines mit Allem sind: so erkennen sie, wenn sie sich geklärt haben, Alles mit Sicherheit*).

In der Schrift: praxis descensus, s. applicatio Entis (an der Summa terminorum metaphysicorum. Per Iconium — Marburg. 609, einer trefflichen, scharfsinnig verfaßten und klaren, Schrift, in welcher vom verschiedenen Gebrauche der metaphysischen Kunstworte gehandelt wird) erklärt er sich deutlich über dieses, und dessen Folgen. Deus in omnibus, tanquam continens (p. 77): Deus intra omnia, ut, qui essentiam dat omnibus, et fundamentum est omnis esse **) (98). Dieses Gött-

*) Pr. desc. 117: universalis intellectus, omne est cognoscens et cognoscibile in omnibus. Ib. 109: In iis, quae per seipsa cognoscunt, tanquam innata habentia lucem, idem est subiectum, objectum et medium.

**) De monade, num. et fig. Frkf. 591. p. 651; Et rerum facies dum tantum fluctuat extra, intimius cunctis, quam sint sibi quaeque, vigens est Entis principium, cunctarum fons specierum. Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Ratio, Ordo. Vgl. die Vorrede eines Anderen zu des Bruno: (Camoeracensis acrotismus.

liche heißt bei ihm auch die Materie der Welt. (P. 80: In ſcala naturae ſub contrariis eſt materia una et eadem, omnia ſuſcipiens, et ſupra contraria unum efficiens, omnia contemperans, concordans atqe coordinans).

Sowohl von dieſem Unum in rebus, als von dem Unum ſuper omnia, (Termm. 101) werden die Ausdrücke gebraucht: das, in welchem das Viele, Eines iſt, die Indifferenz, von welcher Alles ausgegangen, (gremium naturae. L. c. 85: Ea omnia, quae in rerum natura ſunt explicata, diſperſa, diſtincta. ordinata, differentia, in Eo omnia ſunt, non inquam unita, concidentia, convenientia, ſed ſunt unum, idem, ſunt ipſa identitas: in ipſo enim nulla eſt diſtinctio, nullus eſt ordo intrinſece, ſed haec omnia ſunt ab ipſo.)

Es iſt natürlich ganz falſch, wenn man dem Bruno die Vorſtellung einer ewigen Materie, in der gangbaren Bedeutung, beigelegt hat. Freilich aber hält er das für ewig in Gott, was der Grund der Welt zu nennen ſei: Finſterniß und

Viteb. 588. (Deus omnium eſſentiarum et totius Eſſe, ſubſtantificum et eſſentialiſſimum centrum.) Dieſe Schrift iſt gegen alte und neue Peripatetiker,

Leidendlichkeit (potentia paſſiva) heißt es ihm bisweilen. Das Sichvorſtellen des Abſoluten, meint er wahrſcheinlich: er erklärt ſich nicht weiter darüber, wie die meiſten Platoniker. Das Licht für ſich, ſagt er, konnte den Raum nicht begrenzen, (incorporea et indimenſionata lux non actuat ſpatium. De mon. 653). Die Welt beſteht in dieſem Beiden, der Finſterniß und dem Lichte. Die Dinge heißen darum entia ſecundum quid, oder, mit dem Chriſtlichen Ausdrucke, das Eitle; weil ſie an beiden Theil haben, alſo Einzelnes, entſtanden und abhängig ſind *). — Wie ſchon oben geſagt wurde, führte er, für Gott in ſich, und für das Göttliche in der Welt, wieder den Namen, Einheit, ein: auch den der σπερματικοί λόγοι, für das der Weltſeele eingeborne Geſetz **).

*) Cam. acr. 22: Das Univerſum iſt, unermeßlicher Raum, Chaos, oder eine Unendlichkeit von Atomen (die erſten Zuſammenſetzungen in jenem, Cam. acrot. 36. ſ. 113. und darin praeſes mens, ſpiritusque omnibus infuſus, omnia vivificans, exagitans, alens.

**) Cam. acr. praef.: natura | per inſitam ſibi ſapientiam agit: certis rationibus ſeminalibus, certas neceſſario formas ubique explicat. Plotin

In der Beschreibung, welche Jacobi (Spin. Lehre, S. 261 ff.) von der letzten, seltenen Schrift des Bruno macht, vermißt man diese doppelte Einheit. Hat es Jacobi übergangen, oder hat sich Bruno von der Urmonas zuletzt losgesagt? Hier wird von der Weltseele alles Dasjenige ausgesagt, was sonst von dieser Ureinheit, und dem Geheimnisse der Schöpfung durch sie. Ja, es wird hier so geredet, als sei diese Weltseele nicht allein das Ursprüngliche, sondern (wenn auch nicht, nur Körperstoff, aus welchem die Seele sich, als die Form, heraus entwickelt habe *),) doch ein Körperstoff uranfänglich, dem sie, als Seele beigegeben sei **). Daher, um doch

4, 4, 39, verwirft sie, als werde dadurch Einzelnes, durch Einzelnes bestimmt, angenommen. Er setzt an deren Stelle περιληπτικούς, daß das Gesetz das Einzelne bestimme.

*) Diese Vorstellung führt entweder dahin, daß Gesetz und Ordnung in der Welt bloße Täuschung sei; oder sie setzt vor der Form, ein Leben im Stoffe voraus, (Hylozoismus), und so ist dieses Leben, die Weltseele, nicht die Form.

**) Ueber den Ausdruck: die Seele, Form des Körpers; ist schon oben, doch nur von einer Bedeutung desselben, die Rede gewesen. Aber er ist sehr

doch die Einheit des Urſachlichen zu erhalten, jene zwiefache Darſtellung: daß die Materie, als Potenz, und als Subject, angeſehen werden könne, und, daß die Seele, wie ein thätiges, ſo ein leidendliches Vermögen, habe. — Eben ſo bekennt er hier den Gedanken der Ewigkeit des All. Weil es kein Daſein außer ihm giebt: ſo hat es keinen Anfang, keine Grenze, kein Ende. Sonſt gieng er über dieſes hinaus in das Ewige: ſehr vieldeutig geworden. Bald bedeutete er das Formgebende, bald die Form, und dieſes, bald nur das Eigentliche, alſo die körperliche Entwickelung, bald das, in welchem die Dinge des Körpers zum Bewußtſein kämen. (Sonſt iſt in der philoſoph. Sprache wohl zu unterſcheiden, wo das Wort dem Griechiſchen, εἶδος, und, wo es dem μορφή entſpricht. Hier iſt es das Aeußerliche; dort das Weſentliche, oder das Geiſtige.) Cam. acr. 28, leugnet Bruno, daß die Form, Princip der Materie ſei. (Nulla forma, materiae principium eſt: ſed materia, omnium formarum parens, vel ſola, ſub alicuius contrarietatis moderamine, vel cum efficiente.) In der Stelle offenbart ſich zwar eine Neigung zum Materialismus: aber die Form iſt ihm hier, quod in ſuperficie materiae appareat et evanescat. Er thut dem Ariſtoteles ſehr Unrecht, wenn er ſagt, bei dieſem ſei die Form Daſſelbe.

vielleicht hegte er sogar die Vorstellung, daß in diesem einst das Viele, Verschiedene, und das Ringen und Kämpfen der Welt, wieder erlöschen würde.

*) Cam. acr. 32, heißt es auch, im Tone des Spinoza, (doch diese Formel findet sich auch bei älteren Philosophen): Una est rerum substantia, unum subjectum, una natura. De uno igitur praedicata omnia verificantur. D. h. Alles in der Welt muß auf Eines zurückgeführt werden, (eiusdem substantiae est, in eodem naturae gremio continetur; nicht wie bei Spinoza). — Ebendaselbst, 97, sieht man, daß in den platonisirenden Schulen darum Gott das Centrum so gern genannt wurde (Plotin, 1, 7, 1. 6, 5, 5) weil die Aristotelischen Schulen ihn die Peripherie nannten, oder in der Peripherie wohnend. — Uebrigens ist es ungerecht, wenn Einige den Bruno und Vanini zusammenstellen, der ihm, in der Klarheit des Gedankens und des Willens, gar nicht zu vergleichen ist. Man kann sich von dessen Unbeständigkeit in Lehre und Handlung, überzeugen, wenn man die apologia pro J. C. Vanino, (Cosmop. — Roterdam — 712) aufmerksam lieset. Auch Leibnitz urtheilt nicht günstig von ihm, Opp. 5, 321: Vanini scripta parvi momenti sunt; sed homo ineptus, imo stultus, comburi non merebatur, claudi iure poterat, ne alios inficeret.

Vierte Beilage.

Fichtens Lehren *).

Was Kant zur Demüthigung der erkennenden Vernunft unternommen hatte, jene Beschreibung, wie sie Allem, was auf unbekannten Wegen, aus unbekannten Gegenden, und unerkannter Art, an uns käme, ihre Form gäbe, und so nur ihre eigenen Gebilde sähe: das wurde bei Fichte zur Erhebung jener Vernunft; weil er sich von dem Verlangen, eine Aussenwelt zu erkennen, losgesagt hatte, weil er keine solche

*) Es kann hier, weder von Veranlassungen, noch von Umständen und Nebensachen dieser Lehren gehandelt werden. Auch ist von diesen bei vielen Anderen die Rede. Mehreres liegt ausser dem Kenntnißkreise des Verfassers, weil es nicht in seiner Zeit gewesen ist, aber in der Tradition verflogen ist, und in der Geschichte keine Stelle gefunden hat.

mehr annahm. Es ist mit einigen Zügen oben dargestellt worden, wie er zur philosophischen Welt gestanden habe: aber gegen die Kantische Schule gab er zu seiner Zeit eine sehr nöthige und heilsame Gegenwürkung. Die Nachbeter, deren immer Mehrere wurden, und bei der streng-bestimmten Form jener Lehre, und dem entschiedenen Ton, mit welchem sie aufgetreten war, werden mußten; diese mußten jetzt aufgeschreckt werden, und ihnen das Unvollendete ihres Evangelium gezeigt, wie darin, daß die gefürchtetsten Vorstellungen aus ihm folgten *), so in der Roh-

*) Trotz dem, daß Kant wiederholend gegen Fichte und seine Folgerungen aus der K. Lehre sich erklärte: hörte dieser mit den Seinen nicht auf, diese aufzustellen. Schelling behandelte in der Schrift: vom Ich, als Princip der Philosophie, (s. philos. Schrr. v. Anf.) die Kantische Lehre, als Allegorie für jenen Fichte'schen Sinn: indem er darauf fußte, daß jene, vollzogen, Idealismus wäre, und, die Rohheiten der Kantischen Dar stellung, bei einem solchen Manne nicht buchstäblich zu nehmen wären, auch den höheren Sinne gar nicht versteckten. — Man würde übrigens dem Vf. sehr Unrecht thun, wenn man meinte, er setze verdiente Männer, welche unter und nach Kant gesprochen haben, unter die Unbedeutenden, weil er sie nicht erwähnt.

heit der dort gangbaren, von der Anfüllbarkeit des Gemüthes, und seinen Formen: eben so mußte jene bürgerliche Moralität, welche Kant wieder eingeführt hatte, einer allgemeinen, menschlichen Thätigkeit weichen, und eben dadurch alles Vermögen des Menschen inniger sich verbinden.

Fichte war im Anfange seiner Laufbahn der Mann der geistigen Keckheit: und so unbekümmert um Alles, was der Sinn uns aufdrängt, und ein Theil des natürlichen Bewußtseins sagt, und um Das, was alle, Alten und Neuen, vor ihm gesagt hatten, hat noch Keiner sein Gedankengeschäft vollzogen. Man hat sich also vergeblich in der alten und neuen Welt nach verwandten Meinungen umgesehen. Die platonischen Schulen anlangend, (wir meineu nicht die Akademie'n); so passen hierher Jacobi's Worte (D. Hume, S. 219): dort trage der Verstand, Ordnung in die Welt, hier schaffe er sie. Dort nämlich ist der Verstand, aller Dinge Herr und Trä-

Sein Plan ließ diese Einzelnen nicht zu: er würde wenn es ihm erlaubt würde. sonst an sie erinnern. Doch ist es nicht nöthig, da Bachmann, mit vieler Ausrüstung und großem Fleiße, diesen Gegenstand eben jetzt behandelt.

ger. Aber auch der Schöpfer: nämlich der große Geist, dessen Bild, mehr oder weniger entferntes, der menschliche wäre. Die Welt ist dort immer ein Würkliches, das Außer uns, und Aufunswürkende: ja auch die Körper sind würklich da. — Von den Skeptikern kann nicht die Rede sein: sie hatten nur keine Beweise für das Dasein der Außenwelt, keine dawider. Wer sonst über die Täuschungen in der Sinnenwelt klagte: gehörte nicht einmal immer zu denen, welche die Körper wegleugneten. — In der Zeit, welche sich von der Natur am meisten entfernt hatte, hätte man Solcherlei, wenn auch nicht in dieser Entwickelung, am ehesten erwarten sollen: aber, wie auch Einige sogar Fichtens Formelwerke nahe kamen, (wie, wenn sie, den höchsten Geist wenigstens, actus purus nannten) sie setzten doch immer neben Gott eine Welt, und zwar eine Körperwelt, und viele, mit der Materie verwachsene, Geister. — In der neueren Philosophie war zwar, seit Cartesius, ein idealistisches Streben, (wie beim Leibnitz, der sich ihm aber nicht ergab,) aber doch immer nur Zweifel an der Gestalten- und Farbenwelt: und dieser Schein wurde, nicht aus der reinen Vernunftthätigkeit, sondern aus einem, ihm anhängenden Materiellen, oder aus einer Würksamkeit

des Allerfüllenden Gottes erklärt. Dasselbe war ja auch Kant's, doch verhüllte, oder undeutlich bewußte, Meinung. — Auch darf hierher nicht das große Nichts, der Gipfel der Weisheit einiger morgenländischen Secten, gezogen werden. Es war eigentlich doch nur ein kühnes Bild, für die Praxis ersonnen: damit sich die Menschen für die Welt verschließen, und das ewige Licht in der Beschauung ihrer selbst suchen sollten. Was bei den Indiern vom Scheine der Körperwelt gesagt wird*), bedeutet doch nur ihre Nichtigkeit oder Eitelkeit: wie sie nämlich unglücklicherweise geworden sei, und, wie sie den Geist dämpfe oder zerstreue; wie sie endlich das Wahrhafte, Dauernde nicht sei. — Die Behauptung, daß Aristoteles ein Fichtianer gewesen sei**), ist sicher nur jugendlicher Scherz gewesen: er hätte aber mit mehr Kenntniß und Witze gemacht werden können.

Wir haben schon sonst***) für Fichtens Lehs

*) Vgl. Anmerkung zum Hindu Gesetzbuch — (von Hüttner. Weimar 797.) S. 93.

**) Von Sickler: de consensu philosophiae Arist. cum transscendentali nostra. Ien. 799.

***) De hom. D. s. consc. p. 26. Für die zweite Lehre hat es Schelling in der bekannten Schrift

ren drei Bildungen und Arten beschrieben: wir wollen sie auch jetzt nach dieser Ansicht behandeln. Fichte hat aber immer ein höheres Bewußtsein des Menschen, seinem gemeinen, (transscendentales dem empirischen) entgegengesetzt: es soll sich der Mensch gegenwärtig werden in seiner uranfänglichen und Grundthätigkeit, und nicht nur in der gewöhnlichen Verarbeitung des Stoffes. Jenes ist der Standpunkt der Wissenschaftslehre: dieses, der der Wissenschaft. In jenem hat der Mensch Nichts, unmittelbar Gewisses, als, daß er handle, und, daß er schlechthin frei handle. Es gefiel Fichten, für dieses unmittelbar Gewisse, (kein Subject, sondern einen Actus) *) der Name, das Ich. Dieser war auch sehr passend: denn es sind darin diese Begriffe: das Eigentliche, was wir sind, (entggs. Fremdes) und, was wir, mit unserer Kraft sind. (Mein entggs.)

gegen Fichte klar gemacht: für die dritte mag ihre Darstellung unten bei uns, es weisen.

*) Vgl. F. Naturrecht, Einleitung: „Das Ich ist ein Handeln auf sich selbst — Vernünftigkeit ist Ichheit." Doch bei Gedanken, welche in der ungeheuren Menge damaliger Bücher so oft ausgesprochen worden sind: werde ich hier keine Stellen weiter anführen.

In seiner frühesten Zeit beschrieb Fichte nun so jene höhere Sphäre, in welche uns das transscendentale Bewußtsein einführte. (Wir übergehen dabei, sowohl die eigenen Zweideutigkeiten Fichtens, als den ungesalzenen Spott jener Zeit). Eben so unmittelbar, als das Einzelne von sich gewiß ist, und von seinem Wesen, ist ihm auch das zuverlässig, daß Verwandtes um es her sei: das Ich ist also hier immer die Intelligenz; alles Geistige, was sich mit unserem Geiste uns offenbart *). Es erscheint dem Menschen nun ein Körper, durch den er auf eine weite Körperwelt um sich her würke: von diesem Allen hat er nicht nur keine Gewißheit; es widerstreitet sogar dem Ich, irgend ein Sein, und ein Draußen, und ein Leiden des Ich, anzunehmen **). Fichte nahm also für die Erklä-

*) Dieses war eigentlich, nur eine Annahme Fichtens. Darum fand auch die Spaltung der Intelligenz damals noch keine Erklärung bei ihm. Aber die Lacher jener Zeit meinten, F. redete blos von sich, dem Individuo: und J. P. F. Richter, (Clavis Fichtiana) hätte sich diesen nicht zum Heerführer hergeben sollen.

**) Nicht Ich hieß F. dieses Weltbild, (in den späteren Darstellungen nennt er es, das Nichts) weil es allerdings eine würkliche Erscheinung wäre,

rung dieser nothwendigen Täuschung des Ich, das an, was die Neuplatoniker von der Entstehung der Welt durch und im göttlichen Verstande beschrieben hatten: ein nothwendiges Streben des Ich, sich selbst zu erkennen. Offenbar waren diese Darstellungen nur neue Anwendungen jener uralten Gedanken. — Jenes reine, klare, Handeln, das Ich, hält sich selbst an, und wendet sich auf sich selbst*). Was wird sich ihm nun vorstellen? Immer ein Anderes, und unendlich Neues; aber doch in Einem, und geistig, verknüpft: eine Welt. Das Urwesen,

(kein Nichts) aber doch kein Gewisses und Wahres, (kein Ich). — Alle Thätigkeit, wodurch das Ich, Subject=Object wird, hieß ihm damals, nicht Schaffen, Einbilden, Anschauen; sondern Setzen. In dem Worte lag der doppelte Begriff: von Etwas, das blos im Gedanken, und das mit völliger Unabhängigkeit, vollzogen würde. „Indem sich das Ich, selbst setzt, setzt es das NichtIch," sagt Fichte: (von dem absoluten Ich sagt er aber niemals, daß es sich setze, als selbstständiges; dieses ist.)

*) So ist es also zu nehmen, wenn F. von Schranken redet, an denen das Ich sich stoße und breche, (vom Streben, sich zu begreifen). Nicht wie Köppen sagt, (Schellings Lehre, S. 11): „Fichten giebt eine unbegreifliche Einschränkung der absoluten Subjectivität, die Objecte."

welches im Vorstellen sich täuscht, thut sich in Reinheit allein im Handeln noch kund: aber, indem es bemühet ist, jene Schranken niederzureißen, sich in der Welt herzustellen, ist es doch genöthigt, jene Bilder außer sich hinzustellen, also, die Täuschung vollkommen zu machen. Es ist ihm sodann nöthig, noch sich, wie einen Auszug aus jener Welt, und der gesammten Würksamkeit auf sie, und zugleich ein Werkzeug zu machen, um auf sie zu würken: das ist der vorgestellte Leib *). Man darf aber, (sagte F.) sich nicht einbilden, das gehe so nach und nach im Menschen vor: dieses ist das, mit einem Male entstandene, und, im niederen Bewußtsein nie weichende, Leben. Darum ist auch in der ersten Vorstellung der Welt, alles Einzelne mit gegeben: dieses wird nicht, Stück vor Stück, von uns gemacht **).

*) S. Naturrecht, S. 58. Sittenl. XVI. anderwärts. In der entwickelten Leibnitzischen Lehre findet sich gerade auch diese Erklärung davon, daß ein Monadenhaufe uns als unser Leib erscheine. Er ist, sagt Bilfinger, der Typus der Welt: dieser sieht aber, wie grober Stoff aus, weil wir nur verworrene Vorstellung von ihr haben.

**) Natürlicherweise war F. jede Philosophie ein Greuel, welche von Thatsachen des Bewußtseins

Eben auch mit Ausdrücken der Platoniker, wird im Ich, die centrifugale und centripetale Kraft unterschieden: jenes, seine eigentliche, reine Thätigkeit, dieses, das Streben, sich bewußt zu werden.

Wie die Lehre auch sonst finster und vernichtend in das Leben trat; so hatte sie doch, in dem Sinne, mit dem sie geschaffen wurde, und welchen sie anregte, einen großen, geistigen und sittlichen Charakter *). Sie wies ja den Menschen so streng in sein tiefstes Innere herein, und hielt seine Aufmerksamkeit und sein Besinnen so

ausgieng. (Naturr. 19: „das, was man findet, wenn man das Ich, blos als das Behandelte, ansieht.") Die rechte Philosophie beruhet auf der intellectuellen Anschauung, (wir werden an deren Stelle, in den späteren Lehren, das reine Denken finden). „Diese ist (Worte aus F. sonnenklarem Berichte) in höchster Abgezogenheit, die, sich selbst in ihrem Mittelpuncte auffassende, und für immer bestimmende, allg. Vernunft selbst." Vgl. Schelling's Syst. des tr. Ideal. S. 50.

*) Zum guten Theile hat auf diesen F. selbst aufmerksam gemacht in der Schrift; Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das Wesen der neuesten Philosophie. Berl. 801.

zusammen; und sie gab ihm den Gedanken, daß die Sinnenwelt nur für unsere sittliche Würksamkeit da wäre, als deren Sphäre; und, daß die wahre Tugend, allein Uebereinstimmung mit uns selbst, Geistigkeit und Würde, und das Durchdringen der Sinnenwelt mit der Vernünftigkeit wäre: und diesen Charakter haben Fichtens Lehren immer behalten, wie sie sich später abgeändert haben mögen. Zu dem haben sie nothwendig die Hoffnung in sich, daß alles Geistige eben dieses Sinnes sein werde, und, daß es einst über alles Weltliche siegen werde: (Liebe und Reich Gottes).

Die Vorstellungen, welche diese Lehre von Gott haben konnte, sind berüchtigt genug geworden. Ihre eigenen Bestimmungen widersprachen sich: Fichte hatte die Sache, und war um Namen und Formeln nicht bekümmert. Immer ist dieses sein Gedanke: der Mensch sei genöthigt, eine solche Gemeinschaft der Geister anzunehmen: dieses sei das Wesentliche des Glaubens an Gott, die sittliche, oder übersinnliche Weltordnung, (das Geistige um uns thätig, das Geistige über das Sinnliche siegend). Die Worte, Substanz, persönlich ꝛc. verwarf er als unwürdig geradezu: aber er meinte, es wäre dem

Menschen natürlich, entweder über dieser Ordnung einen Ordnenden zu denken, oder, jede einzelne Erfahrung guter Art einem Wohlthäter zuzuschreiben *). Weiter konnte Fichte damals nicht gehen, und es ist Gerede schlechter Menschen, daß dieses blos Bequemungen bei ihm gewesen seien. Aber wir werden sogleich sehen, wie er in der Folge, wohl einsehend, daß in der sittlichen Weltordnung, Etwas über dem Ich gegeben sei; seine Lehren eben hierin aufgab **).

*) Die Vorstellung von einem Deus explicitus, welche Schelling (a. Schr. S. 70: „Gott ist Etwas, das wir nur ins Unendliche fort zu realisiren streben können, vgl. Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. Ebds. 183.) in Fichtens Sinne geben wollte, ist nicht in diesem: sondern blos aus der Deutung und Anwendung des Kantischen Ausdrucks, Postulat, entstanden. — Fichte beschrieb Gott, wie wir hier sagen, entweder, als Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung, (Gerichtl. Verantw. 40) oder, als „die verschiedenen Beziehungen der übs. WO. auf sich und sein Handeln, im Begriffe eines exsistirenden Wesens zusammengefaßt: alle, unmittelbar im Inneren sich offenbarenden, Verhältnisse einer übs. Welt zu uns." (Appellation, S. 38.)

**) Wollten Fichte und seine Freunde ihre Vorstellungen auf Kants Lehren beziehen: so sagten sie,

Die Fichte'sche Schrift, der Zeit nach zu jenem ersten Alter mit gehörig: die Bestimmung des Menschen — sollte wohl eine exoterische sein. Sie sollte wohl denenjenigen, welche die sogenannte Speculation *) und ihre Entdeckungen

auch Kant habe die praktische Vernunft obenan gestellt, und deren Wesen sei ihm die Autonomie gewesen, in der theoretischen seien nach ihm alle Täuschungen zu Hause; die Einwürkungen der Dinge an sich, seien nur bequemenderweise bei ihm gesagt worden, diese Dinge an sich bedeuten nur, Uebersinnliches, das der Welterscheinung, (aber in, nicht außer uns) zum Grunde läge; Raum und Zeit bedeute jenes doppelte Streben des Menschen. — Sie nannten diese Lehre, die absolut = kritische; weil sie, allein das Denkende betrachtete.

**) Diesem Worte hat Fichte eigentlich eine neue Bedeutung verschaft. Vorher wurde es von der Untersuchung über den Grund der Welt gebraucht, (in die Ferne sehen): bei Fichte von der tiefsten in sich selbst, (weit zurück, hinter das empirische Bewußtsein). Dasselbe θεωρία wurde in den philos. Schulen übersetzt, Speculation, Theorie, Contemplation, (jenes nach dem θεωρίας ἕνεκα des Aristoteles; dieses zuerst bei Philo, die Beschäftigung rein mit sich). Intuition dagegen ist

gekostet hatten, aber diese fürchteten; einen Ausweg, in der, von ihnen angenommenen, sittlichen Bestimmung zeigen: einen Glauben, wie es Kant genannt hatte. Denn, sagt er, ihr nehmt ja bei eurem Handeln nothwendig dieses Drei an: eine Außenwelt, auf welche ihr zu würken habet, ein anderes Leben, in dem diese Würksamkeit, in und außer euch, vollendet werde, und Gott, der die Dinge zum guten Willen schicke und füge. — Die Schrift zeigt bloß, was die anzunehmen hätten, in welchen die Kantische Vorstellung von Moralität herrschte: sie war also, weder Darstellung der Fichte'schen Lehren, noch eine ersonnene, bequemende, Lehre.

Er hatte in den früheren Zeiten erklärt, jedes Hinausgehen über das Ich sei Spinozismus: und, wer wird nicht mit Freuden es gewahr werden, daß er in diesen Spinozismus, mit seiner Lehre, würklich übergegangen sei? Er stellte

ὄψις. — Reflexion, welches ihm, nach der ersten Bedeutung entgegensteht, (actus reflexus) hat auch seine Bedeutung verändert. Sonst war sie das Umwenden von den Dingen zum Verstande: jetzt ein Umwenden, Insichkehren der geistigen Kraft selbst, (um sich ihrer bewußt zu werden).

stellte in den drei Schriften, welche er selbst, als die classischen seiner neuen Lehre, (oder vielmehr neubeschriebenen: denn er behauptete, seinen alten Sätzen durchaus getreu geblieben zu sein) eingeführt hat *), Folgendes auf. Der menschliche Geist, ist sich sein bewußt, als Offenbarung des nothwendigen Seins, Gottes; welche ewig wie dieses selbst sei. Das ewige Sein, von dem es keinen Begriff giebt, welches sich nur als reinstes, klarstes Thun offenbart; hat nothwendig neben sich, nicht das Streben, sich sein bewußt zu werden, sondern unmittelbar das, sich zu äußern, zu offenbaren, dazusein: aber, da Nichts ist, als es selbst, wird dieses zum Selbstbewußtsein. (Was nun hieran geknüpft wird; das mußte, bis auf kleine Verbesserungen, der vorigen Lehre gleichlauten: nur, daß überall an die Stelle der Würdigkeit, die Frömmigkeit trat.)

*) Bekanntlich sind dieses die Schriften: über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinung im Gebiete der Freiheit. Berl. 806. Grundzüge des gegenw. Zeitalters. 806. Anw. z. sel. Leben. 806. (Vorrede: „Es hat sich die philos. Ansicht, die mir schon vor 13 Jahren zu Theil wurde, seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert.")

Das ewige Sein ist aber in eine Unendlichkeit von Selbstbewußtsein auseinandergetreten in den Versuchen, sich zu begreifen. Ferner wird dem Allgemeinen, in diesem Streben, die Vorstellung von einem Beständigen, Vesten: weil nur ein Solches, uns gegenübergestellt, begriffen wird *). Und dieses ist der Grund unserer Vorstellung von einer Welt. Das Einzelne ist gedrungen, in dieser eine Unendlichkeit von einzelnen Gestalten und Begebenheiten anzunehmen. Aber, wie auch im Vorstellen getäuscht, bewahrt doch alles Einzelne den Zug zu einander, und zu dem reinen Sein: dieser heißt die Liebe **), und im rechten Leben muß sie aufhören, Gefühl zu sein; sie ist dann die eigentliche Menschenvernunft, das Leben des Seins, welches durch die Vorstellung gehemmt und getrübt war. Im einzelnen Leben zeigt sich

*) Anw. z. sel. L. 109: „Das Wissen ist ein Charakterisiren: dieses setzt aber durch sich selbst das stehende und ruhende Sein des Objectiven voraus."

**) Reden an die D. Nat. 99 ff. „Affect des Seins" heißt bei ihm diese Liebe, d. i. die Neigung des Seins zu sich selbst, das Tragen und Halten von sich selbst. — Das ist ein alter, heiliger Spruch, von Gott, der sich selbst in der Welt liebe und hier sich vereinige.

diese, als eine Ansicht der Welt und ein Handeln, in der Idee, d. i. nach der allgemeinen Menschenvernunft und in der Reinheit und Klarheit des ewigen Seins *). So durchbricht jedes einzelne Leben, die Schranken der Endlichkeit: so zerfällt dieses einmal Alles, und es bleibt nur dieses ewige Sein.

Es ist in der Vorlesung auch hier das Populäre und Praktische der Lehre angegeben worden: und wir haben gesehen, wie erhebend dieses sei **). Aber für das Denken, welches sie in die göttlichen Dinge hinaufführt, giebt sie keine Befriedigung, wie alle anderen, und vornehmlich die, welche von Gott, als einem Bewußtlosen, ausgehen, und die Welt, aus einem

*) S. vorzüglich, Wesen d. Gel., 2. Vorlesung. — Anw. z. sel. L. 200: Dem endlichen, werdenden Sein wohnt ein Urbild seines wahren, ihm gebührenden Seins bei. Ihm ist wohl, wenn es übereinkommt mit dem Urbilde.

**) Fichte hat für diese Lehre in der Anw. z. s. L. 159 ff. den Prolog des Johanneischen Evangelium gedeutet. Es kann nun blos davon die Rede sein, worauf die Lehre führe, deren Formeln sich der Evangelist bedient. Aber diese steht von der Fichte'schen ab, wie die der Neuplatoniker.

beständigen Streben erklären, sich sein bewußt zu werden, welches dermaleinst aufgegeben werden solle: und gäbe sie für dieses Denken Befriedigung, es bleibt eitel, und hat keinen Grund. Und wer will sich aus diesem großen Ganzen, in dem unsere Wurzel, und unser Athmen und Schaffen ist, aus diesen Räumen und Beziehungen, und unter diesen hohen und freundlichen Gestalten herausziehen lassen: in denen nur derjenige getäuscht wird, welcher nach den Sinnen urtheilt, also durch seine eigene Schuld?

Es schienen Fichten und seinen Freunden und Feinden viele Unbestimmtheiten in dieser Lehre zu sein; und daher kam sein letzter Versuch, die Wissenschaftslehre darzustellen *). Zuerst ver-

*) „Die Wissenschaftslehre, in ihrem allg. Umrisse dargestellt." Berl. 1810. Diese wenigen Blätter geben ein Ganzes, mit solcher Kunst gebauet und solcher Lebendigkeit dargestellt; wie nicht leicht eines in der philosophischen, alten und neuen Welt gegeben worden ist. — Ich bekenne, daß wenn ich mir solche Transscendenzen erlauben könnte, ich keine andere, als diese Lehre wählen würde. Sie ist auch die einzige unter allen, welche wir bisher sahen, zu der keine Parallele gezogen werden kann.

ließ er die Vorstellung von der Vernunft, dem Bewußtsein Gottes, (und diese läßt ja auch Gott kein rechtes Sein für sich) und nahm dafür die, von einem Ausdrucke, Bilde, Gottes: einem Sein Gottes auffer seinem Sein. Nur so, sagte er, vereinbarte sich: daß Nichts, als Gott, sei, und die Vernunft doch würklich sei. Dieses Bild Gottes, ewig neben Gott selbst, ist aber nichts Vestes und Todtes; es ist, wie Gott, Leben; aber, als Bild, nur Vermögen, sich, als göttliches Schema zu vollziehen. Ein Vermögen hat Gesetze, freilich nur formelle, diesem unseren ist folgendes Drei beigegeben: daß es immer handle, daß es, was mit ihm und in ihm und durch es geschehe, bedenke, es selbst sei nur das Bild von einem Anderen; endlich, daß es dessen gedenke, Gottes Leben sei von ihm zu vollziehen. Dieses thut denn das Vermögen zuerst in einem blinden Triebe, nach einem Muß: dadurch aber, durch dieses beständige und nothwendige Sothun, kommt ihm das Gesetz klar und frei bei, das Soll wird ihm durch das Muß sichtbar. Wir haben die Gewißheit, daß wir das göttliche Bild seien, wenn wir ohne Unruhe und Angst mehr sind; wenn wir selig sind.

Nun aber schauet es sich selbst unter jenem

Streben an: zuerst, wie es, als Vermögen sei: seine Gestalt, als Vermögens, in seiner Gegebenheit (d. i. des nicht vollzogenen). Da steht ihm das Bild eines, unendlichfortstrebenden, vor, und darin eines, sich Zusammenziehenden, (wie es nämlich sich sein bewußt werden will). Dieses wird zu einem Bilde des unendlichen Raums, und eines Weltkörpers darin *). Sodann schauet es sich an, als eine Causalität, in diesem Weltbilde, und, in vielfacher Beziehung darauf: so wird ihm die Vorstellung eines Körpers, mit Sinnen und Organen; dann die, einer ins Vielfache gespaltenen, Welt. Endlich, wie diese Würksamkeit, als unendlich, angeschauet wird; wird Jenem die Vorstellung der Zeit. Und, da das Vermögen an sich Alles für Bilder eines Anderen hält; so setzt es auch für diese innerlichen Erscheinungen, Würkliches ausser sich.

Aber von dieser Anschauung soll der Mensch (sagt Fichte) zu dem reinen Denken kommen:

*) Best. des Menschen, S. 136, hatte er, auf eine Weise, die von dieser, wie von der alten, abweicht, gesagt: die Welt werde uns, indem wir in uns unsere Würksamkeit anschauten, wie einen Punct, von dem aus nach allen Seiten hin Linien gezogen würden.

(nämlich wohl, wenn er das Vermögen würklich vollzogen hat)*). Dann siehet er ein, und das ist die Philosophie, was vorhin aufgestellt wurde, daß wir, die Einzelnen, noch viele Andere neben uns haben, alle desselben Wesens; alle Einen Geist. Dann, daß dieser unselbstständig, und eines Trägers bedürftig sei. Der ganze Gang des Lebens, wie er eben beschrieben wurde, und der Werth jeder Stelle darin, wird uns offenbar. Aber das göttliche Leben selbst, zu dem wir uns immer lauterer vollziehen, ist das Eine, einfache, klare, Wollen: vorerst haben wir hierfür, die Sinnenwelt, ihre Schranken und ihre Finsternisse, immer freier, immer kühner und stärker, mit unserem geistigen Streben zu durchdringen.

Diese sind, soweit es uns möglich gewesen

*) Angef. Schr. S. 26: „Das ganze Gebiet der Anschauung ist Ausdruck und Schema des blosen Vermögens. Dieses, ohne Schema des göttlichen Lebens, ist Nichts, wird aber hier in seiner Nichtigkeit schematisirt: also ist dieses ganze Gebiet Nichts, und erhält nur eine Bedeutung in seiner Beziehung auf das würkliche Sein, indem dessen factische Möglichkeit dadurch bedingt ist.“ Sowie vorhin durch das Muß, das Soll, wurde.

ist, zu begreifen und darzustellen; Fichtens Lehren gewesen. Man soll ihren Geist ansehen und in sich aufnehmen: der kräftigfreie Geist, der sie geschaffen hat, hat ja auch seine Hüllen abgestreift; lasset uns diese auch in seinen Schöpfungen nicht vesthalten. Die Aenderungen aber, welche wir bemerklich gemacht haben, sind ihm nicht von Aussen gewiesen oder aufgedrungen worden*), am allerwenigsten Fichte'sche Bequemung gewesen: sie sind in seiner eigenen Entwickelung begründet, und Anregungen dazu sind aus seiner eigenen Schule, vornehmlich durch Schelling, gekommen.

*) Fries, Fichtens und Schellings neueste Lehren von Gott und Welt. S. 14: „Von seinem Zeitalter hat F. die Lehre der Frömmigkeit erhalten: gefunden hätte er sie nimmer, wenn diese Zeit seinen früheren Hoffnungen entsprochen hätte."

Fünfte Beilage.

Schelling und die Neuplatoniker.

Man kann zur Darstellung der Philoso-pheme vom Absoluten, (denn es scheint das Angemessenste, diesen Namen von Schelling's Lehren zu brauchen) nicht ohne Zagen gehen. Die Schwierigkeit der Darstellung ist schon groß genug; und sie ist es uns, weniger durch die Tiefe der Sache, als durch die Zerstreutheit der bisherigen Berichte gemacht worden, durch deren Unbestimmtheit, und die Befriedigung, welche die Urheber in Formeln gefunden haben, welche ein Anderer gar oft nicht wohl schmecken mag und nicht reimen kann; ferner, durch die nicht zu verkennenden Widersprüche, im Allgemeinen und im Einzelnen, welche die Wortführer selbst, gegen sich gemacht haben: endlich muß die gute Seite der Sache, diese Universalität, wie man

es nennt, (die Hinsicht auf Alles in Welt und Leben, welche sie verlangt) den Darsteller, welcher auf das Wesen gerichtet ist, und kurz sein möchte, unsicher und bedenklich machen. Dazu kommt die Unfreundlichkeit der Meisten, welche sie bekennen, besonders, wenn sie sich einbilden, nun, ohne viele Ausrüstung, die Welt erkannt zu haben, und, wenn sie das Schimpfen der Heerführer, für etwas Wesentliches ansehen; und die Verstocktheit, vorzüglich derer, welche, ausser diesem, noch kein System gesehen haben, und mehr auf (zufällige oder natürliche) Resultate der Lehren sehen, als auf deren Begründung. Besonders widerlich ist der Vorwurf der Gemeinheit, den man aus ihrem Munde gewohnt ist; im Geschichtlichen, wo einige Jünger oft die gröbste Unwissenheit verrathen haben, und im Philosophischen, wenn sie ihre Formeln nicht finden, und ihre Art, z. B. jene sonderbare Feierlichkeit und Umständlichkeit, mit welcher dasjenige auseinandergesetzt wird, was sich von selbst versteht, oder schon in einem Hingestellten liegt: oder, wenn sie einen Widerspruch gegen den Grund der Lehre finden, der ihnen in einer tiefen Anschauung geworden sein soll; da doch Jeder nur dort eine flüchtige und zerstreuete Dialektik sieht. Doch sind manche Geg-

ner eben so widerlich, wenn sie aus einem Falschen oder gar Abgeschmackten, das ihnen als der Sinn dieser Philosopheme berichtet worden ist, mit großer Sicherheit und Wichtigkeit, bald Gefahren für die Menschheit herausgefunden haben, bald Lächerlichkeiten: und, was diese Alles unter einander mengen, wenn sie von Schellingianern reden, das ist nicht zu beschreiben, und dem Himmel zu klagen. — Wir können hier nur im Allgemeinen, von Streben und Begründung dieser Lehre sprechen, und sie mit den neuplatonischen zusammenhalten: vielleicht ist es uns anderwärts möglich und vergönnt, ausführliche Erklärungen zu geben.

Die Lehre ist in einem fortwährenden Streben zum Realismus begriffen: und sie hat bisher diese Bahnen durchgangen. Zuerst war sie dem ältesten Fichtianismus angeschlossen. Sie nahm das Ich, als den göttlichen Verstand, (denn es war ihr ausgemacht, daß man von dem beschränkten dorthin, zum Großen und Allgemeinen, zurückgehen müsse), aber dieses Ich war immer nur, reines Handeln; und weiter Nichts nothwendig, als dieses reine Handeln. Jenes reine Handeln unterliegt nun jenen Beschränkungen in's Unendliche fort, von welchen

Fichte gehandelt hatte, und in diesen ist der Zug heraus, der natürliche Zug, immer lebendig. Es spaltet sich in viele Einzelheiten, und in jeder von ihnen gehet Dasselbe vor, wie im Urhandeln. — Und dieses Letzte trennt eben diese ältere Lehre von Fichtens späteren: es geschahe in diesem fortgehenden Sichoffenbaren, eine Annäherung an die Würklichkeit.

Aus dem reinen Handeln wurde aber in der Lehre später ein Sein: und die Welt, welche vorher nur als Erscheinung jenes Handeln gegolten hatte, diese wurde zum geoffenbarten Sein. Hier aber meinen wir, drei Vorstellungen gefunden zu haben, welche, vielleicht sogar beim Urheber, (in verschiedenen, wie in denselben, Darstellungen) sich oft in einander ziehen: daß das Nichts sich gesetzt, vollzogen habe, daß die Indifferenz sich auseinandergelegt, daß endlich das Absolute und Allerheiligste sich an sich selbst offenbart habe, und zwar das Unvollkommene entweder im Realisiren der Idee sei, in der Vielheit, in welche sie übergegangen, oder in dem Leidendlichen, Vorgestellten, (dem Dunklen, dem Grunde) welches bei diesem Selbstbewußtsein im Ewigen geworden sei.

Es ist sehr wohl möglich, daß in diesen überschwenglichen Meinungen und bei der Dunkelheit der Urkunden, der Sinn der Verfasser, hier nicht getroffen ist; man wird indeß nicht leugnen können, daß solche Gedanken haben über diese Gegenstände gefaßt werden können, und, daß sie mit den Aussprüchen Jener vereinbart werden können. Wenn wir zugleich sagen, daß die Meinung der Neuplatoniker, welche in der Welt, nicht ein Streben des Absoluten sehen, sondern das Leben einer Weltseele, (in welcher also Gott sich habe sein bewußt werden wollen, und, welche sodann, lediglich aus eingeborner Schöpfungskraft hervorbringe *), daß diese leichter zu verarbeiten sei, als die vom, ewig versuchenden, stückweiß sich erkennenden, Absoluten: so haben wir den Unterschied des Schellingianismus und Neuplatonismus ausgesprochen.

Was wir oben angaben, das ist allen Neu-

*) So sind also bei diesen die beiden Formeln zu vereinbaren: die Welt entstehe durch einen Abfall, und, das Vollkommene oder Uebervolle (τέλειον καὶ ὑπέρπληρες, Plotin. 5, 1, 6. 2, 1.) schaffe. Jenes geht nämlich auf das Absolute: dieses auf die Weltseele.

platonikern gemein: Gott habe von sich eine Idee gefaßt, und diese sei lebendig, und schaffe die Welt *). Aus dieser gehe das Streben beständig zu Gott zurück. Daher seien die Idee'n des Vernünftigen in der Welt: daher aber auch die Zerschlagung des Einzelnen. Es sind sonst manche Unterschiede unter ihnen; wie sogleich im Princip, da die Heidnischen von dem Bewußtsein der Einheit ausgehen, die Christlichen von dem Unbefriedigenden des Weltlichen **), (des Vielen und Verschiedenen). Sodann darin, daß Einige in der Welt überall ein Bild der göttlichen Trias suchten: Andere dieses verwarfen. Dann in der Beschreibung der Rückkehr zu Gott. Endlich aber besonders, in der

*) Plot. 3, 8, 1. „Die Welt entsteht durch *λογία*, und (die Weltseele) ist *γόνιμον εἴδωλον τοῦ νοητοῦ*."

**) Dieses findet sich z. B. beim Dionysius Areop. Daher bei diesem Alles auf die *ἀφαίρεσις* gegründet wird, d. i. das immer Mehr wegdenken, bis man zum Absoluten gelange. S. besonders theol. myst. 4. 5. Dort dagegen Alles auf das Bewußtsein der Einheit; und mehr synthetisch philosophirt. — Man sieht leicht, daß jene theologia aphaeretica oder apophatica ganz etwas Anderes sei, als das Beschreiben negativer Attribute Gottes bei den Späteren.

Darstellung jener göttlichen Trias, und in der Frage vom Bösen. Denn, was diese beiden Letzten anlangt: so wurde die Trias, bald als das Absolute, das Idee'nfassen, und das Schaffen, (τάγαθόν*), νοῦς, ψυχή) angesehen, bald, als das Absolute, das Heraustreten, und das Zurückführen, gedeutet. Und das Böse wurde entweder von der Zerfallenheit in das Viele hergeleitet, oder von der Würklichkeit, und es war der Gedanke vom Dunkelen, nur ein Bild von Jenem; keinesweges war damals irgendwo der Gedanke von einem Grunde im Ewigen zum Bewußtsein gekommen **).

*) Das Absolute hieß so, nach den Platonischen Erklärungen des Guten: οὗ πάντα ἐφίεται, (τέλος) und ἀρχὴ τῶν κατὰ φύσιν. — Eine Deutung der zuerst beschriebenen Trias, welche in das Aristotelische hinübersieht, ist: ὕπαρξις, δύναμις, ἐνέργεια. Sie selbst heißt auch, οὐσία, νοῦς, ζωή. — Unter den orthodoxen Christen wurde sie oft, ausser der Weltentstehung, dargestellt: Gott in sich, erkennend, sich liebend. So auch Lessing, in der bekannten Stelle, Erz. des Menschengeschlechtes, §. 73.

**) Das Streben des Einzelnen, an sich zu halten, heißt den Platonikern ἀπειρία, aus der bekannten Stelle von πέρας und ἀπειρία im Philebus. Im

Aus jenem Unterschiede der Schellingischen Lehren und des Platonismus, folgt, daß in dem Vernünftigen, dort das Gelangen Gottes zum Bewußtsein, gefunden wird, hier das der Weltseele, daher aber auch ein Erwachen zur Idee und ein Rückstreben in das Absolute: da ja die Weltseele das Bild von diesem ist*).

Der

Buche des angeblichen Timäus: νεῦσις ἀπὸ τοῦ μέσου — εἰς τὸ μέσον. Proklus: in Gott Zweierlei: συνεκτικόν — πληθύεσθαι δυνάμενον.

*) Hierocl. in A. C. p. 246. „Die Menschen fallen bisweilen εἰς ἄγνοιαν καὶ λήθην τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τῆς θεόθεν κατιούσης εἰς αὐτὸν ἐλλάμψεως“. Das Rückstreben aber offenbart sich zuerst, im Streben zu einander und in einander; sodann im Aufblicken zur ursprünglichen Monas. Der niedere Verstand, die Gnosis, betrachtet die einzelnen, erscheinenden Dinge, womit er sich vom Absoluten, losreiset: (ἡ ἀπ᾽ἀλλήλων καὶ τῶν ὅλων ἀπόστασις, Jambl. mystt. 4, 12. Dagegen für den νοῦς, συναφή). Im Erkennen regt sich jenes Rückstreben zuerst darin, daß Erkennendes und Erkanntes für Dasselbe erkannt wird; dann immer höher zur Einheit hinauf gestiegen. — In dem Worte, Absolutes, ist, in alten und neuen Schulen, eine Zweideutigkeit gewesen. Die Platoniker

nah-

Der eigentliche Zweck der neuplatonischen Lehre ist rein sittlich: daß der Mensch, zuerst nicht auf sich und sein Leibliches, sehen solle, sondern sich als Bürger der Welt betragen und

nahmen das ἀπόλυτον, (ἀφετόν, Procl. th. Pl. 4, 5. τρανόν, Sap. 7, 22, scheint nach dem ἀπολ. sich in der Bedeutung zu richten) von dem, was über der Sinnenwelt erhaben ist: und so auch ἀπολύεσθαι τῶν χειρόνων, sich über das Gemeine erheben. Dann aber hat man immer, mehr auf den Römischen Gebrauch des Wortes gedacht: da es, Vollkommenes, bedeutet, oder, das, wobei man keine Einschränkung oder Bedingung oder Beziehung denkt, (τὸ καθ' ἑαυτό). Diese Zwei- oder Vieldeutigkeit machte indeß den Begriff hier nur reich; da jene Bedeutungen alle für die Urmonas paßten. — Möchte doch der Wunsch so Vieler bald erfüllt werden, daß von Solchen, welche Kenntniß der Sprache, wie literarische der Schriften und, wo sie, sammt ihren kritischen Hülfsmitteln, zu finden seien, besitzen, vorerst Plotinus und Proklus herausgegeben würden: nur in einem anständigen und reinen Textesabdruck. Jedermann vertrauet Creuzer'n, dem Ausgerüstetsten von Allen, welche sich anschicken möchten. Dann kann eine Reihe von Aristotelikern, beider Sprachen, folgen: ein Unternehmen, welches schon Leibnitz wünschte.

annehmen; und daß er also das Weltgesetz auszudrücken habe, und sich der dereinstigen Rückkehr in's Eine und Ewige zu freuen *). — Das heißt Jenen die rechte Freiheit, ungetrübt und ungehemmt diesen natürlichen Richtungen folgen (τὸ λόγον ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχειν). Aber die Beschaffenheit des Einzelnen, der Sinn, das Allgemeine, ist von diesem selbst in einem vorigen Leben genommen. Diese, vieldeutige, Formel, sammt der von der Eitelkeit der Körperwelt, dem Anschauen Gottes, der Erleuchtung von Oben, und der Vereinigung mit ihm: sind, wie die oben gegebenen Gedanken, allen Platonikern gemein.

In den theosophischen Schulen, deren Or-

*) Οὐ πρὸς τὸ ἑκάστῳ καταθύμιον, ἀλλ' εἰς τὸ πᾶν δεῖ ὁρᾶν. Αναμένειν τὰ συμβεβηκότα ἐκ τῆς τῶν πάντων Φορᾶς. Επεσθαι τῇ τοῦ ἑνὸς ζωῇ. Vom Bösen sagt Plotin, (denn aus diesem sind alle diese Sätze genommen) ἄγεσθαι μὴ εἰδός, οἷ δεῖ ἐν τῷ παντὶ Φέρεσθαι. — So sittlich ist der Geist dieser Lehre, daß er, wo nicht Tugend wäre, den genannten Namen Gottes, für einen blosen Schall erklärt (ἀνευ ἀρετῆς, θεὸς λεγόμενος, ὄνομα ἐστι. 2, 9, 15.)

gan unter uns Jakob Böhm war: findet sich dieselbe Lehre, wie es schon weiter oben gesagt wurde. Nur wurde die Verkörperung der Idee angelegentlicher, als dort, behandelt. Die Idee, sagten sie, ist Wille, da sie schöpferisch, wie Gott ist: dieser Wille geht aber nothwendig auf sich selbst *), da sonst Nichts ist. Daher das Veste, Todte **): daher die Selbstliebe darin, welche alles Böse ist. In der Getrenntheit dieses Weltlichen scheinen diese Theosophen eher etwas Gutes zu finden: als, wenn hierdurch erst Bewußtsein hineinkäme, welches nicht ohne Liebe, d. i. Bewußtsein Gottes sein kann. (Der Logos ist nie ohne den heiligen Geist) ***). Die mor-

*) „Der Wille will etwas sein; und hat doch Nichts, daraus er sich Etwas mache: so faßt er sich selber zu einem Etwas. Das ist die Finsterniß." J. Böhm.

**) „Die ewige Einheit ist ein Wille geworden, (Offenbarung oder Bewegung der Einheit, damit sie sich selber will), eine Lust, (Empfindlichkeit und Kraft des Willens, Einfaßlichkeit, das sich Einführen in eine Würkung und Stäte seiner selbst) ein Ausgang." J. Böhm.

***) „Das Wort Gottes ist die Schiedlichkeit der Kraft in Vielheit von Kräften: wodurch eine

genländische Sprache und Art, deren sich diese Theosophen natürlich viel bedienten, gab hier noch ein sinnreiches Bild. Gott ist ein reines Licht: schaffend wird er zum Feuer. Dieses ist ein „peinliches und ein Liebebrennen" in den geschaffenen Dingen. Jenes, „wo Gott nicht nach der Einheit offenbar ist in einem Dinge *);"

Wissenschaft." J. Böhm. „Es ist in Allem das große Freudenband der Liebe, und das wohlthuende einige Wesen." Der „innere Grund" steht übrigens bei J. B. im guten Sinne; dem ausgeflossenen Worte entgegen, seinem, des Grundes Schatten: wo er nicht Grund für Dichtes braucht, („feuerischer Grund" Theosoph. revel. II. 3672).

*) Dieses (der Gebrauch des Bildes, Feuer; in der Schrift besonders) scheint eben die Kabbalisten veranlaßt zu haben, das Schaffen Gottes, Gericht zu heißen: wie wir es oben sahen. — Paracelsus hat sich übrigens zu solchen Aufflügen nicht gegeben. Er will, daß wir uns allein an die Natur halten, und für ihre Erforschung und Behandlung leben. Vgl. Archidoxa, lib. 1, wo er die mysteria naturae und das aeternum mysterium unterscheidet. „Nec curamus eorum stultiloquia, qui plura de Deo loquuntur, quam ipsis pate-

dieſes in jenem Zurückſehnen und Zurückſtreben. Die Erſcheinung jener Urdreiheit (des Herausſtrebens, des Zurückſtrebens, der Verbindung Beider) im Körperlichen, dem Mercur, Sal und Sulphur, übergehen wir: dieſe Theoſophen gefielen ſich darin, auch im Geiſtigen die Analogie dieſer körperlichen Erſcheinungen nachzuweiſen.

Doch laßt uns zu den neueſten Lehren zurückkehren, und ihre Ausführung nach den gezogenen Grundlinien verſuchen *).

In ihrer erſten Bildung ſtand ſie, dieſen nach, ſo zur Fichte'ſchen, daß ſie zwar, wie ſie, von einem Ich ausging, aber, als wenn dieſes

fecerit, eumque pariter intelligere volunt, ac ſi fuiſſent a conſiliis ei, nos vilipendentes, naturaeque myſteriis detrahentes, nec non philoſophiae, quorum omnium ignari ſunt.“

*) Schelling ſelbſt giebt nicht zu, ſeine Lehre abgeändert zu haben. Nur ſo Viel, Vorr. z. philoſ. Schrr. 2. A.: er habe zur Zeit noch kein fertiges Syſtem aufgeſtellt, ſondern blos einzelne Seiten: und auch dieſe meiſt in beſonderer, z. B. polemiſcher Beziehung.

eigentlich der natürlichen Stimme gemäß wäre *), von einem großen, göttlichen Ich. Und, da in der Fichte'schen Schule (nach Kantischen Formeln) gesagt wurde, nur da wäre Gewißheit, wo das Object durch das Denkende gemacht würde: sagte sie dagegen, sie wäre auch da, wo diese Beiden Dasselbe wären; und dieses war eben ihr Ausspruch. „Lehre von der Identität, oder Ideal-Realismus," wollte sie sein, dem blosen Realismus und Idealismus gegenüber: und sie fand auch ihre Gewißheit in dem Gedanken der Einheit, welcher der Vernunft eingeboren wäre. Die vernünftige Ansicht der Welt hieß nach Fichte'n, die intellectuelle Anschauung: doch mehr im Sinne der Neuplatoniker, bei welchen der Begriff Zweierlei befaßte, das Unmittelbare der Erkenntniß, und das Verschmelzen in den Gegenstand **), (ἕνωσις).

*) „Der Idealismus, wenn er nicht eine lebendige Realität zur Basis erhält, wird ein leeres und abgezogenes System." Ph. Schrr. 427. Viele Aeusserungen hierüber in der „Darstellung des Verh. d. Naturph. zur verbesserten Fichte'schen Lehre."

**) Sich also mit den Dingen, die Dinge unter sich, identificirend. Vgl. Methode des akad. Stud.

Diese Vernünftigkeit, sagte Schelling, hat ihren Gipfel, ihr rechtes Wesen, im Indifferenzpunkte gefunden, d. i. darin, daß sie für sich und Alles, jede Unterschiede und Einzelheit fallen läßt, ein Gemeinsames denkt, das da Allem zum Grunde liege *). Und zwar Etwas über allen Stoff hinaus, und das keinen Stoff hervorbringe: das Absolute; ein reines Handeln. In diesem Absoluten geht nun Dasselbe vor, was wir in uns selbst finden, und, was in dem Bilde der Polarität uns erscheint, auch in den Formeln der centripetalen und centrifugalen Kraft uns in der Naturlehre, schon von Alters her, vorgestellt worden ist. Es ist da eine Hem-

S. 97. („Das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt.") Der Ausdruck hat zu allen Seiten zu Misdeutungen und Spott Gelegenheit gegeben. Es ist natürlich, daß hier an ein besonderes Organ nicht zu denken ist; oder gar an ein, gewissen Auserwählten nur verliehenes.

*) Vgl. die Darstellungen, Zeitschr. f. sp. Ph. 2, 2. „Dazu, die absol. Vernunft zu denken, gelangt man, durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjectives und Obj. stellt, und ein, gegen Beide sich indifferent verhaltendes sein muß."

mung des reinen Handelns, und es wird durch diese Urthätigkeiten, wie sie gegen einander halten, ein Etwas. In jedem Allgemeinen und Besonderen der Welt wiederholt sich dieses, (Thesis, Antithesis, Synthesis) nur überall mit Vorherrschen des Einen davon. Zuerst im Geisterreiche, mit Vorherrschen der Thesis, in der Körperwelt, mit Vorherrschen der Antithesis; (eben so hier, in Licht und Schwere): in der Synthesis tritt jene ursprüngliche Identität heraus, wiewohl sie eben Etwas und Gestalten macht *). Die rechte Synthesis aber ist in jener Vernunft, und dem entwickelten Bewußtsein, daß Nichts sei, als das Eine, reine Absolute. Aber diese groben, ausgeprägten, und dennoch überall täuschenden, einzelnen Gestalten; sind bloser Schein, in uns, wenn wir im Endlichen befangen sind. Die Sinnlichkeit ist unentwickelter Verstand; und dieser, der niedere Verstand, (seine Thätigkeit ist Reflexion) ist Be-

*) Dieses ist die doppelte Rolle der Form, über welche Köppen sich wundert: Schelling's Lehre, S. 19. — Sonst sind von diesem mit Scharfsinne die Widersprüche Schelling's gegen sich selbst im Formelwesen, gerügt worden. — Jene Synthesis eben ist Schelling's Weltseele.

trachtung des Einzelnen für sich, (unterscheidend, vergleichend, ableitend), nicht einmal in dessen Beziehungen und dem Allgemeinen; geschweige in dem Absoluten, vom Indifferenzpunkte.

Für dieses Denken meinte Schelling, paßte der Name, Construction, wohl besser, als für das Fichte'sche, oder gar das gemeine Aufbauen der Welt aus Elementen oder Kräften. In der Construction ist immer ein Denken und Anschauen gleich gesetzt, oder das Denken geht vielmehr in Anschauen über: so ist es auch bei dem Philosophen. Ihm geht auch das Denken in die intellectuelle Anschauung über: das Besondere, als Besonderes, wird vernichtet *).

Dieser Lehre, (und Dasselbe gilt von dem Folgenden) liegt also zum Grunde der Gedanke der Einheit. Ist dieser uns aber nicht für die Deutung dieses Würklichen, und in diesem zu halten, gegeben? so, daß wir uns, zur Welt gehörig und für sie geschaffen, nehmen sollen, und in dieser dasselbe Gesetz, denselben Gedanken? Soll er die Mannichfaltigkeit, das würkliche

*) Eine Abhandlung über die philos. Constr., Schelling's krit. Journal, 1, 3.

Leben, neben und ineinander, auslöschen: soll er uns den Weg zu Gottes Wesen und seine Urthätigkeit zeigen? Und endlich soll der Mensch dieses Ewige erkennen, gehört dieses für die Wissenschaft des All; und hat er es nöthig für sein frommes und gutes Leben? Jenes Indifferente aber, was ist es Anderes, als das Vermögen, oder das Substrat, welches wir hinter unseren Thätigkeiten denken?

Schellinz's Lehre ist von jener gesteigerten Ichheit zu einem Sein übergegangrn: sie hat, wie wir oben sagten, ein Streben immer weiter in den entschiedenen Realismus; wie sie in einzelnen, ächten oder unächten, Freunden, nicht nur schon zur Lehre von einer Weltseele, sondern würklich sogar zum Materialismus geworden ist. Lasset uns die Bildungen derselben, bei ihrem Urheber und seinen bedeutendsten Freunden, sehen. Sind diese Bildungen auch nur vielleicht Darstellungen derselben Sache: so sind sie doch sicher von der ersten Lehre unterschieden: sie führen uns in das würkliche Leben in der Welt mehr hinein, und geben uns klare Erinnerungen an uralte Lehren.

Das Absolute, heißt es hier, hat eine

ewige Lust, sich zu offenbaren, zu bejahen, zu setzen *): (mag es nun wie ein unendlich erhabenes Geistesleben gedacht werden, oder, wie die allerklarste Indifferenz). Und so bejahet es sich ewig: und dieses ist die Welt. Jedes Einzelne bejahet sich fort, oder das Absolute vielmehr bejahet sich auf die Weise dieses Einzelnen, (fortgesetzte Subject-Objectivirung). Es sind im Allgemeinen und Besonderen drei Einheiten oder Idee'n, (denn mit diesem Namen lassen sich am besten bezeichnen, was nicht allein göttliche Acte sind, und von deren Erhabenheit man alle Vorstellung einer Gestalt entfernt halten muß): das Sichbejahen, das Ausgesprochene, Gesetzte, und das Zusammensetzen beider. Ueberall also ist zugleich, Göttliches und Endliches.

In diesem Letzten ist noch manche Unbestimmtheit und manches Schwankende in den Lehren. Doch wir wollen das Erste wieder vornehmen. Jenes Urwesen heißt gewöhnlich das Absolute; wenn es sich bejahet, so ist hier überall nicht an Bilder von ihm zu denken, son-

*) Diese Lust ist dem Schelling die natura naturans; das Gesetzte, die naturata.

dern blos daran, daß ein Etwas heraustrete. Es heißt, wie oben, die Indifferenz: dabei hat man sich sehr zu hüten, an eine Welt potentiâ, quae in actum prodeat, zu denken; eine Welt im Keime, eine Weltseele *). Es heißt endlich das Nichts: die Formeln dieser Lehre sind dann nur dem hart, der nicht mathematische Anschauungen immer daneben vesthält.

Das Endliche ist in der Lehre immer das Gesetzte. Aber in ihr ist ein Bild aufgekommen, das vorher so nie gebräuchlich gewesen war: das Bild des Dunklen, des Grundes, im Absoluten. Wer hier nur klar sähe! Denn scheint es nicht, als wären Schelling und Görres hier verschiedener Meinung? als meinte Jener, dieser Grund wäre das, nicht zur Offenbarung Gekommene im Absoluten, was ausser diesem Acte läge, oder aber, jenes Nichts (das Unentwickelte): dieser, das gefaßte Bild **)?

*) Hat sich Wagner dahin verführen lassen, in dessen Schrift, von der Natur der Dinge, die Evolution so stark und hart genommen ist, daß man sich jener Gedanken nicht erwehren kann?

**) Vgl. Görres, Glauben und Wissen, S. 19. 23. Das Erkannte heißt hier überall das Negative,

Natürlich aber kann hier eine Platonische und Fichte'sche Rückkehr in das Absolute, so leicht nicht Statt haben; weil in diesen Schulen das Sittliche, und dessen Bedürfniß, vorherrschte, dort die Naturerklärung. Was sollte jene Bejahungslust also auslöschen? *) Rückkehr dahin ist hier nur im vernünftigen Bewußtsein. Es lassen sich nun leicht die Resultate der Lehre für das Leben beschreiben. Mögen auch die Bekenner derselben mit dem Namen Gottes, das Absolute wie es sich sein bewußt ist, oder dieses

Passive. Schelling, vornehmlich in der Abhandlung über die menschl. Freiheit, und im Denkmale Jacobi's. (Dort ist der Grund, die Sehnsucht zu gebären, hier der Deus explicandus).

*) Die Vorstellung aus dem Morgenlande, von einem Abfalle, der im Absoluten geschehen, und dermaleinst vollständig zu sühnen sei; vorgetragen von Sch. in, Philosophie und Rel. 34 ff.: diese ist, soweit sie nicht als Allegorie gelten kann, mit Sch. Lehre nicht zu vereinbaren. Eben so, wie es uns scheint, die Vorstellung, daß die Vielheit aus dem, noch nicht sich begriffen haben, komme; und die Welt vergehen werde, wenn die Idee gefaßt sein werde. Indem, vorzüglich die Theologen, welche der Lehre huldigen, jene Vorstellung

Selbstbewußtseln, oder endlich auch (die nämlich, welchen der Grund im Absoluten mehr gilt) das Absolute überhaupt, nennen: ihr Sinn ist doch der, daß der Gedanke Gottes, der Erste in allem Wissen und Lehren sein solle *), daß Gott das Leben aller Dinge sei, (die Copula in dieser großen Identität) **), daß wir dem Allgemeinen leben sollen, und Gottes Willen uns unterwerfen. Das Selbstische, wie es der Liebe entgegensteht, ist auch hier die Wurzel alles Bösen. Und, daß der einzelne Mensch diese, oder jene, Tauglichkeit mit in die Welt bringt; hat seinen Grund in der, ihm gehörigen Vollzie-

bekennen; fallen sie in die Orientalische, oder auch neuplatonische Lehre: und überhaupt kann bei ihnen nur von dieser eigentlich die Rede sein; selbst bei Daub.

*) Kr. J. d. Ph. 1, 3, S. 15: „Eine Philosophie, welche nicht in ihrem Princip schon Religion ist, ist gar nicht Philos. Daher wir die Erkenntniß des Abs. verwerfen, welche aus der Ph., nur als Resultat, hervorgeht, und Gott, nicht an sich, sondern in einer empirischen Beziehung, denkt."

**) Von dieser Formel, vorzüglich, Darstellung des Verhältnisses u. s. w. S. 52 ff. Abhandlung, über

hung zum Leben *): es giebt also einen würklich freien Willen. — Es mögen Einzelne Unwürdiges, Unfrommes, Unchristliches ausgesprochen haben, und sich zu dieser Lehre bekannt; es mögen bei ihren Urhebern Uebereilungen gewesen sein **): in dem Streben, dem Grunde der Lehre, ist Nichts, so erschrecklich und bedenklich, wie es Manchem vorgekommen ist.

das Verh. des Jd. u. Re. in der Natur: vor dem Buche über die Weltseele S. XLII, und L.

*) Ph. Schrr. 470: „Der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, hat sich in der ersten Schöpfung in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren."

**) Denn daher sind doch die meisten Vorwürfe gekommen, daß man Schüler vom Lehrer, zufällige und nothwendige Aeusserungen nicht unterschied: von den, oben Erwähnten, zu schweigen, welche gegen Phantome streiten und schwatzen. Diesen hat freilich Jacobi, in der letzten Zeit, in Manchem vorgesprochen: und Fichte, aus dessen Erklärungen über diese Philosophie, (s. Grundzüge, 8 Vorl., Anhang z. Anw. z. sel. L. 386) als machte sie ein todtes, starres Sein, zum Absoluten; verkehrte Vorstellungen hergekommen sind.

Nur erscheint uns das Auffliegen zum göttlichen Wesen eitel und nicht fromm, (aber das versuchen ja Jene auch, auf ihre Weise); und die Begründung der Lehre leer und lose: sowohl jene Anwendung des Gedankens von der Einheit in der Welt, als jene, (nicht einmal durchgeführte und durchführbare) Analogie unseres geistigen Lebens und der Urthätigkeit Gottes.

Wie diese letzten Lehren Schelling's auf einer Analogie erbauet sind; so ist es ein Hauptgegenstand derselben, die Analogice'n im Universum nachzuweisen. Auch in den Erscheinungen lieben es ihre Bekenner, die Aehnlichkeiten aufzuzeigen, und, wo sich das Aehnliche noch nicht fände, dieses, oder, im höheren Sinne, das Analoge, zu vermuthen. Jene Entdeckungen im naturwissenschaftlichen Felde, und jene Aufklärungen, die Jedermann dort von diesen Philosophen rühmt oder erwartet: werden wohl zum guten Theile dieser, mit Kühnheit und Witze verfolgten Analogie der Theile der Welt verdankt; woher auch das Systematische, welches jetzt in diese Untersuchungen kommt, und deren Universalität, von welcher ich oben sagte, herrührt.

rührt *). Ja, diese Philosophen haben immer mehr die Beobachtungen tüchtiger Männer, entweder als leitende Gestalten, oder würklich als Stoff, angenommen: die Besten sind die eifrigsten, versuchtesten, gelehrtesten Forscher und Sammler. Man kann das Streben und das Verdienst Schelling's, dieses tiefen und umfassenden Gelehrten, den Ernst, Fleis und die Gediegenheit Oken's, die Gedankenfülle und die ergreifende Darstellung Steffens, bewundern: und jener Lehren sich dennoch entschlagen. — Wie Viel ist endlich für die Naturwissenschaft schon in dem uralten Principe gelegen: daß in der Welt jenes doppelte Bestreben sei, das in das Einzelne hinein, und das, aus ihm heraus **)?

*) S. Schelling, N. Zeitschr. f. sp. Ph. 1, 1, 171: „Es wird ein neues Organ der Erkenntniß und Betrachtung der Dinge gebildet; und es entsteht eine Lehre, die ihre Würkung nach so vielen Seiten erstreckt: da sie die Darstellung der allgemeinen Harmonie des Universum, die Aufhebung aller Widersprüche, und Zurückführung der Gegensätze zur Einheit, zur Aufgabe hat."

**) Vgl. Dalberg's Betrachtungen über das Universum. Mannheim, 778. Wir wissen übrigens

wie Viel haben auch Schelling's Lehren in diesem gefunden?

Sind wir nun dieser alten und neuen Auf- und Ueberflüge überdrüßig: lasset uns Schleiermacher's weise und fromme Lehre betrachten, und von ihr uns einweihen, zur Erforschung dessen, was Noth ist *). Er hat kein Gebäude von Sätzen aufgeführt: aber er hat seine Lehre bekannt; und schwere Worte geredet, und große Gedanken ausgesprochen. Er will, daß wir uns, als Theile dieser Welt ansehen, und es ungetheilt und recht seien; daß wir vor Allem Gott erkennen, welcher sich, als den großen Lebensvater, unmittelbar kund thue: daß wir aber diese Erkenntniß nicht neben dem Anderen haben sollen, sondern in dem Gedanken an Gott leben, und nur sein Werk und seinen ewigen

wohl, wie sich Schelling von diesen dynamischen Naturphilosophen unterschieden habe; und geben zu, daß es mit Recht geschehen sei. S. Idee'n zur Philos. der Natur.

*) Die Zeit war zu kurz, als ich dieses schrieb, als, daß ich über eine Erklärung Schl. in der Jen. A. L. Z., von der ich einmal gelesen habe, Erkundigung hätte einziehen können.

Geist in den Dingen schauen *). Mag diese Lehre, und möge das eigene Bedürfniß, die Menschen davon endlich zurückbringen, im Uebersinnlichen zu fragen, zu dichten und zu klügeln: denn es ist einerlei, ob sie mit ihrer Einbildungskraft, oder ihrem Verstande, oder mit ihrem rohen Sinne, das Ewige zu beschreiben unternehmen. Wie eitel sind doch die Menschen! Diesen lieben heimischen Boden, hier unter Gottes Sonne und den Gestirnen seines Himmels, wo doch dem Guten Alles so blühet und lacht, und wo alles sein Wehe einen Trost findet, und alle Freude ihm in Seligkeit übergeht; wo wir so sicher stehen, so hell sehen, so heiter würken können: diesen verlassen sie mit ihrem Sinnen und Trachten, ehe sie ihn kennen, und auf ihm gethan und geschaffen haben; und spannen und heben sich dort hinauf, wo es nur Nebel und Grauen für sie giebt, bis daß sie das verträumte Leben verläßt. Es giebt ein höheres Sein, und, glaubt es, es wird noch das unsere sein: aber erwartet

*) „Eines sein mit dem Universum in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühles."

für dieses eure Bestimmung, wenn dieses Dasein gebrochen ist. Jetzt laßt uns den mütterlichen Boden bauen, und unsere Brüder lieben: und wir werden alle menschliche Tugend und Würdigkeit haben, wenn wir dabei Gott im Herzen halten, daß Er auch unseren Augen, in seinem Lichte, und mit seinen Segnungen begegne.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,

Das Menschenleben und die Religion sechs Vorlesungen

Jena 1816

Ph.pr. 107 e
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10039845-6